الشهيد مرتضى المطهري



الدوافع نحو المادية

ترجمة

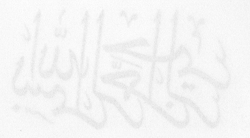
محمد علي التسخيري

الشهيد مرتضى المطهري

الدوافع نحو المادية

ترجمة

محمد علي التسخيري




بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرست

مقدمة المترجم

الشهيد آية الله المطهري

«إن الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون..».

مقدمة

كل ما يكتب عن الأستاذ الشهيد آية الله مرتضى المطهري قليل بلا شك، لأن الكلمات مهما كانت معبرة وذات أصالة فانها وإن استطاعت ان توضح بعض الجوانب من حياة الاستاذ وشخصيته الفذة، فانها غير قادرة على اعطاء صورة كاملة وشاملة عن هذا الاستاذ والفيلسوف المؤمن الصادق الملتزم.

فالشهيد المهطري، استاذ كبير، ومؤمن صادق، ورسالي اصيل، كرّس حياته لخدمة الأهداف الاسلامية.

كان معلماً فكرياً للثورة الاسلامية، واسطورة في تاريخ العلم والأدب والفلسفة والعرفان الاسلامي، وعالماً من سلالة العلماء الربانيين، سقى بدمه شجرة الاسلام.

نعم، كان من نوادر عصرنا، ولاشك في ان التاريخ سيضع اسمه الى جانب

المشاهير المعاصرين. فقد ظهر في مقطع خطير وحساس من التاريخ السياسي للإسلام في بلادنا، واستطاع بافكاره السامية أن يصمد امام الانحرافات والمساعي اليائسة التي كانت ترمي الى تشويه الوجه الحقيقي للإسلام،ويحافظ على اصالة الإسلام متحملاً بذلك مشقات كبيرة من دون أن يتردد أو يشعر بالخوف لحظة، ولماذا يشعر بالخوف؟ وهو الذي كان يعلمنا بأن افضل ما يحققه الانسان في حياته هو الشهادة في سبيل الله.

حياته وشخصيته

ولد عام ١٩١٩ في قرية نريمان بمحافظة خراسان، ونشأ وترعرع على يد والده الذي كان رجلاً ورعاً، تقياً، مؤمناً وصادقاً همّه الاسلام لا غير. وبهذا الصدد يقول الشهيد نفسه:

«ان ايمان ابي وتقواه وعمله الصالح انار لي الطريق».

هاجر عام ١٩٣١ الى مدينة مشهد المقدسة مطلباً للعلم، ودرس هناك مقدمات العلوم الاسلامية. فمنذ ايام شبابه كان يميل الى الفلسفة، ويمكن المحبة للعرفاء، واول من تأثر الشهيد بشخصيته كان «الميرزا مهدي شهيدي» مدرس الفلسفة الالهية - آنذاك - في الحوزة العلمية بمدينة مشهد.

وعندما بلغ السابعة عشرة من عمره، غادر مشهد الى مدينة قم المقدسة، وتتلمذ على يد اساتذه معروفين مثل آية الله سيد محمود المحقق وآية الله سيد محمد حجت. وهناك تبحر في الفقه والاصول.

وفي تلك الأيام تعرف على آية الله المنتظري، وعاش معه في حجرة من حجر الحوزة العلمية، حيث تكونت بينهما رابطة معنوية كبيرة.

عن تلك الأيام يقول آية الله المنتظري:

«منذ الأيام الأولى لتعارفنا، علمت ان الشهيد المطهري يلتزم بصلاة الليل، وكان يدعوني لإقامة هذه الصلاة، غير انني كنت اتذرع بامور قائلاً، إنّ ماء الحوض مالح ووسخ يؤذي عيني، لكنني وفي احدى الليالي رأيت في عالم الرؤيا انني نائم وان شخصاً يدعى عثمان بن حنيف ايقظني من النوم وقال: إنّ الامام أمير المؤمنين(ع) ارسلني اليك وهو يامرك بان تستيقظ وتقيم الصلاة، وهذه رسالة لك منه. وكانت الرسالة ورقة صغيرة جدا كتب عليها، هذه براءة لك من النار. لم اكن أدري ماذا افعل، وفي تلك اللحظة بالضبط ايقظني المرحوم من نومي الواقعي، وبينما كانت في يده ابريق ماء قال لي: انني جئتك بهذا الماء من النهر، انهض واقم الصلاة ولا تتذرع».

ودرس الشهيد كذلك على يد مرجع الأمة الاسلامية الامام الخميني دام ظله، الفلسفة والعرفان والأخلاق، وتاثر به الى درجة كان يثني عليه في اكثر الأحيان، حيث كان يرى فيه القائد الصلب الذي يستطيع بايمانه وقواه وارادته الحرة ان يوصل سفينة الشعب الايراني المسلم الى ساحل النجاة ويوعي فيه اصالة الاسلام.

وعندما بلغ الرابعة والعشرين من عمره، بدا يدرس العلوم العقلية، وطالع عددا من الكتب والكراسات التي كانت تتناول الفلسفة المادية مما مكنه فيما بعد على اصدار كتاب «اصول الفلسفة والمدرسة الواقعية» حيث فند فيه فلسفة المادية الديالكتيكية.

وحول الفلسفة المادية يقول الشهيد:

«لقد كنت ادرس الفلسفة الالهية والفلسفة المادية برغبة كبيرة، وفي

مدينة قم تبين لي وبشكل قاطع ان الفلسفة المادية ليست ـ في الواقع ـ فلسفة ومن كان متعمقاً في الفلسفة الإلهية، واعياً لها يرى بطلان الافكار المادية››.

في عام ١٩٥٤ هاجر الى طهران من مدينة قم، وتزوج ابنة عالم ديني كبير. وفي طهران بدأ يلقي محاضرات حول الفلسفة الإلهية. وبعد عام اي في عام ١٩٥٥ نشر اول مقال له في مجلة ‹‹الحكمة››، وبعد سنتين من ذلك التاريخ صدر له المجلد الاول من كتاب ‹‹اصول الفلسفة والمدرسة الواقعية››.

وفي نفس العام دعته جامعة طهران للتدريس في كلية المعارف الاسلامية، فاغتنم الفرصة وظل مدة اثنين وعشرين عاماً يدرس الفلسفة والحضارة والمعارف الاسلامية. وقام بكتبه ومقالاته التي تعد بالمئات، بارشاد الشباب نحو الاسلام وانقذ الكثير منهم من الجو القاتل للدعايات والتلقينات المادية العمياء الذي كان يسود الجامعات الايرانية آنذاك.

وكتاب ‹‹العدل الإلهي›› نموذج بارز من الخدمة التي قدمها في هذا المجال، حيث طرح فيه هذه المسالة واعطى الراي القوي المتين المبرهن.

ولغاية عام ١٩٧٧ كان الاستاذ يواصل تحقيقاته في مجال المسائل الاعتقادية والاقتصادية والاجتماعية في ‹‹مسجد الجواد››، ‹‹حسينية الارشاد››، ‹‹مركز التوحيد››.

وقام بتحقيقات حول التضاد والحركة في الفلسفة الاسلامية، ونشرها بصورة مقالات، كما قام بتحقيقات أخرى حول عرفان الشاعر الايراني حافظ وحكمته، وله بحوث في مجال المعرفة، وايضا عدد من الكتب في مجال الفلسفة التاريخية والاقتصاد الاسلامي والمقارنة بين الاسلام والماركسية.

شارك في انتفاضة عام ١٩٦٣ التي قادها الامام الخميني، واودع السجن، ثم

اطلق سراحه، واعتقل مجدداً بعد عدة سنوات، ومرة أخرى اطلق سراحه، غير انه منع من الصعود على المنابر.

وبعد احداث ذلك العام التي انتهت بنفي الامام الى خارج البلاد، قام مع عدد من علماء الدين وبتشجيع من الامام الخميني بتاسيس: «جمعية علماء الدين المناضلين» فكان من اعضائها النشطين.

لقد قضى الاستاذ الشهيد حياته كلها في مكافحة المفاسد واساليب الضلالة والأفكار الملحدة والالتقاطية، ولم يتغافل أبداً عن ذكر الله وارشاد الناس ودعوتهم الى الصراط المستقيم.

كان فقيهاً كبيراً، تدرج الى اعلى المستويات في علوم الفقه، ذا رغبة كبيرة في العلم، ولم يتوقف أبداً عن المطالعة. كما كان فيلسوفاً مشهوراً في الشرق والغرب، ويكن احتراماً بالغاً للفلاسفة والعرفاء المسلمين.

كان ـ عليه الرحمة ـ يتواجد في اي مكان يشاهد نقصاً فيه، على سبيل المثال انه عندما احسّ بان ادب الأطفال يكاد يكون معدوماً، وان الاعداء يستغلون مثل هذه الفرص لتوجيه ضرباتهم المميتة والمصيرية عبر ترسيخ ثقافتهم المنحطة في عقول اطفالنا لاعداد جيل لايفهم من الحياة سوى الأكل والشرب والنوم، بدأ يكتب قصصاً للاطفال تتناول الاخلاق الاسلامية وحياة المسلمين في عصر صدر الاسلام، وكانت خطوة يقل نظيرها في هذا السبيل.

وعندما لاحظ ان مجلة «زن روز» (المرأة العصرية) لا ترمي سوى الى تشويه ماهية حقوق المراة في الاسلام، وابعاد النساء والفتيات عن الاسلام، فقد تحرك في الوقت المناسب وبدأ بنشر سلسلة من المقالات حول «نظام حقوق المرأة في الاسلام» في نفس المجلة دون ان يابى بالمخاطر التي قد تواجهه في المستقبل او

محاربته من قبل جهاز الأمن السابق «السافاك»، أو المحاولات التي قد تبذل لتشويه سمعته واتهامه بالتخلف والرجعية. واستطاع بمقالاته القيمة ان ينشر الوعي بين صفوف النساء والفتيات الايرانيات، ويرسم امامهن الطريق الصحيح لئلا يقعن في الشرك المخطط ويبتعدن عن القيم الاسلام السامية.

اما كتاب «الحجاب» فهو الآخر يعد من خدماته الجليلة المنقطعة النظير التي قدمها للمجتمع الايراني، حيث استطاع بهذا الكتاب ان يعالج المرض المسري الذي نشره اعداء الاسلام بزعامة الصهاينة بين نسائنا وفتياتنا.

وبدون شك فان الشهيد المطهري كان بطل النضالات الفكرية والايديولوجية خلال السنوات الأخيرة.

وفي خلال الأزمة الفكرية والعقائدية التي اوجدها «السافاك» منذ عام ١٩٦٥ ولحد عام ١٩٧٦ فانه وباعتباره ممثلا للامام الخميني استطاع ان يحافظ على مجرى الاسلام الصادق والأصيل الذي يسمى اليوم بـ «نهج الامام» في جو المشاحنات والصراع بين تيارين فكريين هما «الماركسية» و«مدعي الاسلام» اللذين كانا يستقطبان الأفكار.

وفي الوقت الذي خدعت جميع الأوساط المثقفة والمناضلة بالظاهر الثوري لهذين التيارين، وكان انتقاد التيارين المذكورين يعتبر ذنبا لا يغفر ومعارضة للثورة والثوريين، فانه من دون ان يشعر بالمخاوف والأخطار المرتقبة وقف بوجههما واستخدم قلمه فاثبت بطلانهما وكشف الحقائق.

لقد ناضل الشهيد خلال حياته ضد ثلاث جبهات:

الاولى: جبهة الكفر والظلم التي كانت تبذل محاولات يائسة من اجل بقائها واستمرارها.

والثانية: جبهة الكفر والالحاد السافر التي كانت صورة أخرى من الجبهة الأولى، حيث كانت تسعى للظهور بمظهر ثوري بغية التحكم بالشعب.

والثالثة: جبهة الشرك الحديث التي ظهرت برداء الاسلام! وتطمع بالسلطة. وهذه الجبهة هي التي اسقطته شهيدا.

ولعب مع بقية علماء الدين دورا فعالا في قيادة جماهير طهران خلال مرحلة الثورة، وزار الامام الخميني في باريس الذي كلفه بتشكيل مجلس الثورة الاسلامي فكان عضوا من اعضائها.

وبعد اقل من عام على انتصار الثورة الاسلامية وبينما كانت عائدا الى منزله فتح عليه المجرمون اعداء الثورة الاسلامية، النار فسقط شهيدا..

اغتالوه... فلقد نفذ صبرهم وهم يشاهدونه يدفع بعجلة الثورة الاسلامية الى الأمام بقلمه ولسانه وكل مابوسعه.

وقال الامام الخميني مرجع الأمة الاسلامية في البيان الذي اصدره في اليوم التالي من استشهاد الاستاذ المطهري:

«لقد غاب عنا المطهري الذي قلما نجد له مثيلا من ناحية طهارة الروح وصلابة الايمان وقوة البيان... لكن الاعداء لن يستطيعوا ان ينهوا شخصيته الاسلامة والعملية والفلسفية، وان القتلة لن يستطيعوا محق الشخصية الاسلامية لرجال الاسلام».

وفي الذكرى السنوية الأولى لاستشهاد هذا الاستاذ والفيلسوف الكبير اصدر الامام الخميني بيانا جاء فيه:

«انه قدم للاسلام والعلم خدمات جليلة، وانه لمن المؤسف حقا أن تقوم الأيدي المجرمة باقتلاع هذه الشجرة من المجامع العلمية والاسلامية وتحرم

الجميع من ثمراتها القيمة. لقد كان ابنا عزيزا لي، وخادما صادقا للشعب والقطر».

قالوا عن الشهيد

عن الشهيد تقول عقيلته:

«كان الاستاذ يلتزم باصول التعليم والتربية عند تعامله مع ابنائه وافراد المجتمع، ولم يكن يجبر احدا على عمل شيء، بل كان ياتي دائما بالبراهين والادلة لاقناع الطرف المقابل للقيام بهذا أو ذاك العمل....».

اما آية الله المنتظري فلقد قال عنه مرة:

«كان المرحوم المطهري مجتهدا في العلوم الاسلامية من مثل: التفسير، والفقه، والأصول، واصول الدين، ولعب دورا بالغ الأهمية في تعريف الرسالة الاسلامية الاصيلة، كما لعب دورا في النهضة الاسلامية التي بداها الامام الخميني...».

وقال آية الله المشكيني امام جمعة قم حول شهيدنا العزيز:

«يتضح من مؤلفاته انه كان قد فهم الاسلام بشكل صحيح وكان سدا امام الشيوعيين والكفرة».

وعنه قال الشهيد الدكتور مفتح استاذ كلية المعارف الاسلامية:

«انه وفي اوج الثورة الاسلامية كان يقول لي، لو ان امامنا وقائدنا نجح فانني لن اطمح لأي منصب.. ان مكتبتي هي اكبر لذة لي، انني لا اريد شيئا سوى ان اكتب واحقق وادافع عن الاسلام».

وقال الشهيد بهشتي عنه:

«ان اغتيال المرحوم المطهري جاء في الحقيقة للقضاء على الفكر الاسلامي الأصيل، ولقد استشهد في وقت كانت هناك حاجة لدوره».

ولقد قال حجة الاسلام والمسلمين هاشمي رفسنجاني رئيس مجمع تشخيص مصلحة النظام:

«ان شهادة المطهري هي بحد ذاتها دليل على صحة الطريق الذي كان يخطو فيه. فعندما تعرف على نفسه جاهد بشكل متواصل لتعريف الاسلام الحقيقي وازالة غبار الشرك والجهل الذي كان يغطي الرسالة الاسلامية».

ويقول المرحوم العلامة الطباطبائي عن تلميذه:

«كان المطهري رجلا تقيا اكتسب التقوى من الفلسفة، وكان ذكيا ومتحليا بجميع الصفات الانسانية الرفيعة ويميل الى العلم اشد الميل».

من أقوال الشهيد المطهري

- منطق الشهيد، هو منطق الاحتراق والاضاءة، منطق الانصهار في المجتمع لاحيائه، منطق احياء القيم الانسانية، ومنطق خلق البطولات.
- ان دم الشهيد لن يذهب هباء مطلقا، فهو لا يسكب على الأرض، فكل قطرة من دمه تتبدل الى مئات وآلاف القطرات، بل الى بحر من الدم لتصب في جسم المجتمع.
- الاسلام لا يحصر العبادة بالاعمال البدنية كالصلاة والصيام أو العبادات المالية كدفع الخمس والزكاة، بل هناك نوع آخر من العبادة، وهو العبادة الفكرية. فالعبادة الفكرية تعادل سنوات من العبادة البدنية وتسمو عليها بكثير، إن اتجهت على طريق توعية الانسان.

● الانسان في نظام الشرك ينجذب في كل لحظة الى جهة انه قشة في البحر تتقاذفها الأمواج في كل لحظة، اما في النظام التوحيدي فهو كالسفينة المجهزة باجهزة الدلالة تجري في حركة منظمة متناسقة تحت قيادة من يحب الخير.

اما الانسان غير المؤمن فهو يعيش في العالم كمعيشة انسان يعتقد بظلم وفساد القوانين والانظمة الحاكمة في بلده، ويرى نفسه مضطرا الى الخضوع لها. مثل هذا الفرد يحس دوما انه ملئ بالعقد والأحقاد، ولا يفكر على الاطلاق في اصلاح نفسه ، إذ لا يرى جدوى في ذلك، فهو يرى نفسه قطرة في بحر يموج بالظلم والجور.

هذا الانسان لا يحس بلذة في العالم، لان العالم في نظره سجن رهيب.

● الاسلام نظرية انتصار الروح الانسانية على الروح الحيوانية.. وانتصار العلم على الجهل، وانتصار العدل على الظلم، وانتصار المساواة على التمييز، وانتصار الفضيلة على الرذيلة، وانتصار التقوى على التحلل، وانتصار التوحيد على الشرك.

● طبيعي ان الايديولوجية الوحيدة التي تستطيع ان تكون ذات ماهية انسانية تقوم على اساس القيم الانسانية، هي الايديولوجية الانسانية لا الفئوية، هي الايديولوجية الموحدة لا القائمة على اساس تجزئة الانسان، هي الايديولوجية الفطرية لا المصلحية.

● نعتقد ان سبب تناقضات ماركس يعود الى ان ماركس كان اقل ماركسية من كثير من الماركسيين. ويذكر ان ماركس كان يشرح امام مجموعة من الماركسيين نظرية تنافي بعض نظرياته السابقة، فلم يطق الحاضرون سماع هذا الشرح، فما كان من ماركس إلا ان قال لهم: انا لست ماركسيا بمستواكم . ويقال انه ردد في آخر حياته: لست ماركسيا.

آثار الشهيد القيمة

للشهيد الاستاذ مرتضى المطهري آثار وقيمة تعد بالعشرات، ترجم عدد منها الى اكثر من لغة عالمية، وتبذل حاليا محاولات لطبع مـالم يطبع مـن مؤلفاته، حيث هناك الكثير من الكتب والمقالات التي لم تطبع بعد.

ومن جملة ماطبع له لحد اليوم:

١. الانسان والمصير.

٢- الوحي والنبوة.

٣- الحركات الاسلامية في القرن الأخير

٥- الانسان والايمان.

٦- العدل الالهي.

٧- مسالة الحجاب.

٨- نظام حقوق المراة في الاسلام.

٩- الدوافع نحو المادية.

١٠- المجتمع والتاريخ.

١١- الامدادات الغيبية في حياة البشر.

١٢- المادية في ايران.

١٣- الادارة والقيادة في الاسلام.

١٤- الولاء والولاية.

١٥- السلوك الجنسي في الاسلام والغرب.

١٦- قيام وثورة الامام المهدي (عج).

١٧- تفسير الكون.

١٨- الانسان والايمان.

١٩- اصول الفلسفة والمدرسة الواقعية ـ خمس مجلدات.

٢٠- التكامل الاجتماعي في الاسلام.

٢١- في رحاب نهج البلاغة.

٢٢- الحياة الخالدة.

٢٣- قصص اهل الحق ـ الجزء الاول والثاني.

٢٤- احراق الكتب في ايران ومصر.

٢٥- لن تغرب شمس هذا الدين.

٢٦- ايران والاسلام، ج ١، ج ٢.

٢٧- عشرون مقالة.

٢٨- عشر مقالات.

٢٩- ختم النبوة.

٣٠- الشهيد

٣١- النظرة الكونية التوحيدية.

٣٢- حول الثورة الاسلامية.

٣٣- مسالة النفاق.

٣٤- المجتمع والتاريخ.

٣٥- اصالة الروح.

٣٦- مبدأ التضاد كما تصوره الفلسفة الاسلامية.

٣٧- البحث عن الحقيقة.

٣٨- الجهاد.

٣٩- هدف الحياة.

٤٠- ابحاث اقتصادية.

٤١- ماركس والماركسية.

وهناك كتب ومقالات ومحاضرات لم تطبع لحد الآن منها، الامام والقيادة، الاقتصاد الاسلامي، الانسان في تصور الماركسية والاسلام.

مقدمة المؤلف

هذه الرسالة هي حصيلة محاضرتين القيتا في قاعة المعهد العالي سنتي ١٩٦٨ و ١٩٦٩ بناء على دعوة الجمعية الاسلامية لطلاب المعهد العالي - في طهران - وكانتا تحت عنوان (الدوافع نحو الاتجاه المادي).

وقد ابدى الاعزة رغبتهم في طبع هاتين المحاضرتين ولذا فقد نقلوها من جهاز التسجيل واوصلوا المسو دات الي كي اقوم بتعديل بعض العبارات... وقد قنعت اول الامر بمثل هذا التعديل اللفظي.. ولكن عدلت عن الاكتفاء به - بعد ان كانت الرسالة معدة للطبع فصممت على شيء من التفصيل والتوضيح واضافة بعض المواضيع.. وقد بلغ الامر في هذا ان كان التوضيح والتفصيل بمقدار ثلاثة اضعاف الاصل ليتحول من كراسة الى كتاب.

وموضوع بحثنا يمثل جانبا من تاريخ العقائد والافكار البشرية ومن المعلوم ان تحليل الوقائع التاريخية صعب الى حد ما لانها ترتبط بعوامل معقدة وخصوصا اذا كان البحث يرتبط بالتطورات العقائدية البشرية.

ولست ادعي هنا ان بحثي في هذا الرسالة جامع مانع - كما يصطلح - ولكن آمل ان يكون قد فتح طريقا الى الغرض، وقد فصلت في بعض الاقسام

واختصرت في البعض الآخر الا ان كل الفصول قابلة للتوسع.

واما ما هو المدى الذي توفق اليه هذه الرسالة أولا توفق. واذا وفقت فهل تفصل مطالبها ام لا؟. فان ذلك يرتبط بمقدار ما تؤديه هذه الرسالة من خدمة و ما تحصل عليه من موقع و مايمكن ان تؤيد به في مجال هدفها المنشود.

مرتضى المطهري

(المشهد) ٦٠ ج ٢، ١٣٩١ هـ.

المادية

لما كنا نبحث عن الدوافع نحو الاتجاه المادي فمن الطبيعي ان نتعرف على موضوع بحثنا (المادية) من حيث المدلول الاصطلاحي المتداول فعلا، وما هي حدودها ثم نرد البحث.

ولفظ (المادية) له استعمالات مختلفة لايمكن ان تكون كلها موضوع بحثنا هذا، فمثلا قد تطلق المادية ويراد بها مذهب «الاصالة المادة» بمعنى الاعتقاد بالواقع الموضوعي الخارجي لها في قبال النظر اليها كامر فرضي ذهني عرضي من قبل (المثالية) التي تنكر ان يكون للمادة واقع خارجي و تعتبرها من مخترعات الذهن.

ووفق هذا المصطلح يعتبر الالهيون. مسلمين كانوا اوغير مسلمين - ماديين، اذ كلهم يؤمنون بان للمادة واقعا موضوعيا محددا بزمان ومكان وانها حقيقة متطورة متكاملة محسوسة عينية غير ذهنية وذات آثار معينة، وكون النظرة مادية بهذا المعنى لاينافي الاعتقاد بالله والتوحيد بل يكون عالم الطبيعة بما انه (وحدة عمل ووحدة منسقة مصنوعة) افضل سبيل لمعرفته تعالى اذ تتكشف ارادته الحكيمة من خلال ملاحظة التطورات المادية الدقيقة، وهذا القرآن الكريم بنفسه يعتبر هذه الحوادث المادية آيات باهرة تقود للتعرف على الله تعالى.

وقد تستعمل هذه الكلمة (المادية) ويراد بها انكار الوجود اللامادي وحصر الوجود في العالم المادي، والقول بانه لا وجود في الكون الا وهو محكوم بقوانين المادة وواقع في اطار الزمان والمكان والحس البشري، وان ما عدا ذلك وهم محض.

وما نبحث عنه في هذا الكتاب هو معرفة الدوافع نحو هذا الاتجاه (الحصري) وكيف توفرت العوامل التي دفعت بالبعض من افراد الانسانية لان يؤيدوا هذا الاتجاه فينفوا ماوراء الطبيعة وكل وجود لامادي، وينكروا الله بالتالي، ويعتبروا كل ما وراء المادة عدما محضا.

الجذور التاريخية للفكرة

ليست هذه الفكرة شيئا جديدا، ولا معنى لتصورها احدى نتائج التطور العلمي الحديث، وانه وجد في القرنين الاخيرين. مثلا. كباقي النظريات العلمية التي لم تكن معروفة من قبل ثم توصلت البشرية الى مضمونها اخيرا.

كلا! فالاتجاه المادي لايختص بالقرون الاخيرة. قطعا. بل يعتبر من الافكار القديمة جدا اذ نلاحظ في الفلسفة ان الكثير من فلاسفة اليونان القدماء قبل عصر سقراط و نهضته الفلسفية كانوا ماديين منكرين لماوراء المادة.

كما اننا نجد ان البعض من افراد العصر الجاهلي المقارن لعصر البعثة كانوا يعتقدون بذلك ولذا دخل القرآن معهم في صراع عنيف، ونقل كلامهم: «وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون» (الجاثية:٢٤)

المادية في العصور الاسلامية

ولورود كلمة (الدهر) في الآية الكريمة فقد اطلق على منكري الله تعالى اسم (الدهريين)، ونواجه الكثيرين من الافراد كانوا دهريين و ماديين في طول التاريخ الاسلامي وخصوصا في العصر العباسي الذي نفذت وتسللت المذاهب الفلسفية والاساليب المختلفة فيه الى المجتمع الاسلامي. وقد استغل عدة من هؤلاء الحرية الفكرية في المجالات العلمية والفلسفية والدينية (طبعا الى الحد الذي لايتنافي وسياسة العباسيين) فاعلنوا معتقداتهم وعرفوا بمسلكهم المادي وبداوا يجادلون الالهيين، ويتباحثون معهم، ويعرضون ادلتهم ويشكلون على ادلة الموحدين، فيسمعون ويسمعون بكل حرية... وهذا التاريخ الاسلامي حافل باخبارهم.

وقد كان بعض هؤلاء يعقدون جلساتهم في مسجد النبي (ص) وذلك في ايام الامام الصادق (ع) - ويتحدثون في مسائلهم وما كتاب «توحيد المفضل بن عمرو» الا نتاجا لمواجهة عقائدية معهم.

يقول المفضل بن عمرو و هو احد اصحاب الامام الصادق (ع):

«كنت ذات يوم بعد العصر جالسا في الروضة بين القبر والمنبر. وانا مفكر فيما خص الله به سيدنا محمدا (ص) من الشرف والفضائل، وما منحه واعطاه وشرفه به وحباه مما لايعرفه الجمهور من الامامة وما جهلوه من فضله

وعظيم منزلته و خطر مرتبته فاني لكذلك اذ اقبل ابن ابي العوجاء فجلس بحيث اسمع كلامه فلما استقر به المجلس اذا رجل من اصحابه قد جاء فجلس اليه فتكلم ابن ابي العوجاء فقال: لقد بلغ صاحب هذا القبر العز بكماله، وحاز الشرف بجميع خصاله، ونال الحظورة في كل احواله، فقال له صاحبه: انه كان فيلسوفا ادعى الرتبة العظمى والمنزلة الكبرى واتى على ذلك بمعجزات بهرت العقول، وضلت فيها الاحلام، وغاصت الالباب على طلب علمها... فقال ابن ابي العوجاء: دع ذكر محمد (ص) فقد تحير فيه عقلي، وضل في امره فكري، وحدثنا في ذكر الاصل الذي يمشي به، ولاصانع له ولامدبر، بل الاشياء تتكون من ذاتها بلا مدبر، وعلى هذا كانت الدنيا لم تزل ولا تزال».

وهنا يتالم المفضل الما شديدا ويواجههم باعنف القول ثم يلجا للامام الصادق(ع) يحدثه بما جرى فيسكن الامام خاطرة ويعده بتلقينه علوما وبدائع للصنعة يستطيع معها ان يواجه كلام الملحدين ثم يبدأ بالقاء احاديث مفصلة في جلسات مطولة فيكتبها المفضل مما اوجد لنا كتاب «توحيد المفضل».[1]

١. بحار الانوار ج ٣ ـ الطبعة الجديدة من ص ٥٧ ـ ص ١٩٦.

فطرة الانسان : أهي موحدة ام مادية؟

اننا طرحنا بحثنا في هذا الكتاب على اساس التساؤل عن الدوافع نحو الاتجاه المادي فذلك يعني اننا نتصور ان الطبيعة الانسانية طبيعة موحدة وان الاصل فيها هو التوحيد وعدم توفر هذا الانحراف، ولانها ـ أي المادية ـ خلاف الطبع والقاعدة تساءلنا عن علة هذه الحالة.

وبعبارة اخرى: فان الاعتقاد بالله تعالى يمثل صحة الانسان و سلامته في حين يمثل الاتجاه المادي الحالة المرضية المنحرفة عن الصحة والطبيعي في كل تساؤل هو البحث عن علل الانحراف والمرض دون البحث عن علل السلامة لانها توافق السير الطبيعي لنظام الخلقة.

وهذا الذي نقوله يخالف تماما النظريات المطروحة فيما يسمى بعلم (تاريخ الاديان) اذ يبحث الباحثون فيه عن علل الاتجاه الديني في حين اننا لا نرى مجالا للتساؤل عن ذلك بعد ان نعلم انه الامر الذي تدفع الفطرة الانسانية نحوه، وانما ينبغي البحث عن سر الاتجاه اللاديني عند بعض الناس.

ولسنا نحاول ـ هنا ـ ان نبحث في تفاصيل هذا الجانب المادي امرا غير طبيعي، فذلك لامجال له هنا ولايرتبط به موضوعنا الاصلي.

على انه يجب الالتفات الى اننا حينما ندعي فطرية الدين فاننا لا ندعي ان

الدين عندما يطرح على الصعيد الفلسفي والعلمي فسوف لن يوجد اي تساؤل حوله، كلا فاننا لا نقصد ذلك فان هذه المسالة ـ مثلها في ذلك مثل اي مسالةاخرى ـ وان كانت تؤيدها الغريزة الفطرية الا انها عندما تطرح فكريا تتواجد بعض الاشكالات والشكوك والشبهات للمبتدئين فيرد عليها بحلول رائعة بنفس المستوى.

وعلى هذا فلسنا نريد ان نعرض عن الشكوك الحاصلة لبعض الافراد ـ واقعا ـ او نعتبرها ناشئة من سوء سريرتهم بل اننا نعتبر حدوث بعض الشبهات والشكوك في هذا المجال وعندما يحاول الانسان التعرف على صورة اكثر تفصيلا في هذه المسائل، نعتبرها امرا طبيعي الحصول. وتكون هذه الشكوك دافعا للتحقيق والدقة والبحث العميق ولذا فنحن نقدس مثل هذه التشكيكات البناءة الباحثة عن الحقيقة لانها مقدمة اليقين والاطمئنان. وانما يذم الشك عندما يتحول الى (وسواس) مهدم يشغل الانسان فكرا وعملا وذلك كما نرى بعض الافراد الذين امتهنوا مهنة التشكيك لا لشيء الا للتشكيك، فهم يلتذون لهذه القدرة ويرون تكاملهم الفكري تاما بوصولهم الى مرحلة التردد والتشكيك، واذا كان الشك الاول مقدمة للكمال فالشك الثاني مقدمة للانحطاط. ومن هنا نقول ان الشك منعطف و معبر رائع لكنه منزل و مقام سيء.

وهذا البحث يوجه الى افراد وجماعات اعتبرت الشك آخر مراحل سيرها وملجأها الاخير، والمادية كما نعتقد ـ و ان ادعت لنفسها انها مذهب قاطع جازم وان للمعرفة قيمتها الحقيقية عندها الا انها في الواقع من مذاهب الشك.. وهذا هو بالضبط ما يقوله القرآن في هذا الصدد فتقول الآية الكريمة: « وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا» (النجم: ٢٨)

المادية في القرون الاخيرة

من الواضح ان المادية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تحولت الى مدرسة فكرية بعد ان لم تكن كذلك اما ما نراه من نسبة المادية الى بعض المدارس اليونانية فلا نرى لذلك مبررا وذلك ان اغلب مؤرخي الفلسفة لم يكونوا فلاسفة ولم يفرقوا بين المدرسة الفكرية والتمايل نحو مضمون الفكرة فما ان تلوح لهم بعض الكلمات من بعض الفلاسفة حول القدم الزماني للمادة او ما هو من هذا القبيل حتى يتصوروا ان لازم ذلك انكار الله وانكار عالم ماوراء الطبيعة.

ومن هنا نقل انه لم يثبت ـ بنظرنا ـ انه كانت هناك مدرسة فكرية مادية وانما كل ما كان هو تمايلات فردية نحو المادية.

وهذا بعينه هو الذي اوجد احتمال ان يكون حصول المادية بشكل مدرسة مرتبطا بشكل مباشر مع العلم والتقدم العلمي.

ومن الطبيعي ان يسعى الماديون لان يؤكدوا هذا الترابط كي يذعن الآخرون بان علة نضج المادية ورواجها في القرن الثامن عشر والتاسع عشر هو ظهور النظريات العلمية وتوسع الفكر التجريبي مما جر الشرية للايمان بالمادية!!

هذا الكلام في الواقع اقرب الى الهزل منه الى الجد، فالتمايل نحو المادية كان في الصعور القديمة سواء بين الطبقات المثقفة او الجاهلية والامر كذلك في

العصر الحاضر فكما اننا نجد بين تمام الطبقات افراد ماديين نجد ايضا ـ على مختلف المستويات وخصوصا في طبقة العلماء ـ اتجاهات معنوية إلهية تؤمن بماوراء الطبيعة.

ولو صح هذا الذي يدعيه الماديون وجب ان نجد الانحراف نحو المادية موازيا لسير التطور العلمي ووجود العلماء الكبار في العالم، وان تكون الاتجاهات المادية في الطبقة العلمية اكثر من غيرها وان يكون التقدم العلمي عند اي فرد ملازما لتقريبه من المادية! مع ان الواقع يكذب ذلك تماما. فاننا كما نلاحظ اليوم افرادا معروفين مثل (برتراند راسل) الذي يعد نفسه الى حد بعيد ماديا ويقول «ان البشرية وليدة عوامل لم توجد وفق تدبير مسبق، وغاية مقصودة فاصل الانسان هو النمو والتطور وحتى عواطفه مثل الامل والخوف والحب والعقيدة فانها ليست الا مظهرا من مظاهر التلاقي العشوائي للذرات المختلفة[1] وبهذا ينكر (راسل) وجود القوة العاقلة المدبرة الحاكمة للكون، وان كان يصف نفسه احيانا بانه من الشكاك واللاادريين، في نفس الوقت الذي نشاهد فيه امثال راسل نشاهد انشتاين نابغة العلم في القرن العشرين يقف في الطرف المقابل لنظرة راسل فيقول «في عالم المجهول توجد قوة عاقلة قادرة يكون هذا العالم شاهدا على وجودها».[2] فهل من الممكن ان يقال: ان راسل كان مطلعا على المفاهيم العلمية في حين لم يكن انشتاين بهذا المستوى؟! او ان نقول ان الفيلسوف الفلاني في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر كان مطلعا على

---

١. الله يتجلى في عصر العلم «الطبعة الثالثة ص ٩٩» كما ينقله ايرونيك ويليم بنلوج.

٢. كتاب الله يتجلى في عصر العلم الطبعة السادسة ص ٧٦ كما ينقله مادلين بوكس كريدر.

المفاهيم العلمية في عصره في حين كان باستور المتدين الموحد جاهلا بذلك؟!

وهل يمكن ان يقال ان ويليم جيمس الرجل الموحد بل العارف المتعبد في عصره او بركسون او الكسيس كارل وامثالهم لم يكونوا مطلعين على مفاهيم عصرهم العلمية بل كانوا يفكرون بعقلية ما قبل الف عام في حين ان البعض الذي لم يكن يملك معشار ما يملك هؤلاء الافذاذ من معلومات، ولم يعتقد بالله... نقول عنه ان كان الاكثر اطلاعا على النظريات الحديثة.

اننا نشاهد احيانا عالمين رياضيين احدهما يعتقد بالله والدين والثاني مادي، وهكذا قد يرى عالمان فيزياويان وعالمان من علماء الاحياء احدهما مادي والآخر ذو فكر الهي. اذن لايمكن المجازفة والقاء القول على عوهنه وادعاء ان العلم بتقدمه قد نسخ الايمان بعالم ماوراء الطبيعة بل ان هذا يعد من كلام الطفولة التي لا تعي ما تقول!

وانما يليق بنا ان نبحث - بدقة - عن العامل الذي اخرج المادية في اوروبا ومهد لان تتحول الى مدرسة فكرية لها اتباع كثيرون... هذا وان كان القرن العشرين قد حد كثيرا من تقدم المادية، بل يمكن القول بانه الحق بها نوعا من الهزيمة. اننا نرى ان هذه الاتجاهات المادية العامة لها سلسلة من العوامل التاريخية والاجتماعية التي تحتاج الى استعراض شامل نكتفي منه بما يلي مدركين اننا لم نعرفها جميعا وان هناك مجالا للبحث بصورة اوسع فيها، وقد عثرنا على علل ذكرناها، ونحتمل ان يعرف الذين لهم معلومات اكبر في المستويات الاجتماعية وخصوصا في تاريخ اوروبا، ان يعرفوا عللا اخرى وهذا ما توصلنا اليه في هذا المجال.

قصور المفاهيم الكنسية

تعتبر الكنيسة - سواء من زاوية قصور مفاهيمها التي عرضتها في الالهيات او من زاوية سلوكها اللانساني مع عامة الناس وخصوصا مع الطبقة المثقفة المحترزة فكريا - تعتبر من العلل الرئيسة لتمايل العالم المسيحي بشكل مباشر والعالم غير المسيحي بشكل غير مباشر نحو المادية وسنبحث في هذا العامل على صعيدين هما:

١- قصور المفاهم الكنسية عن (الله وماوراء الطبيعة).

٢- العنف الكنسي

اما على الصعيد الاول فنقول:

في القرون الوسطى حيث سلمت مسالة (الله) الى القساوسة، حدثت سلسلة من المفاهيم الطفولية جدا وغير الناضجة حول الله، وكان ذلك بشكل لايتفق مطلقا مع الحقيقة ومثل تلك التصورات ليست لا تقنع الاذكياء والواعين حسب بل تنفرهم وتحولهم الى اعداء ألداء للمدرسة الالهية.

التصوير الانساني لله

اعطت الكنيسة صورة انسانية لله و عرضته للاخرين في قالب بشري.

وقد تلقى الافراد صورة الله في قالبها البشري منذ الطفولة، وتحت تاثير النفوذ الديني للكنيسة ولكنهم بعد النضج العلمي ادركوا أن تلك الصورة لا تتفق مع الموازين العلمية والعقلية الصحيحة.

ومن زاوية اخرى لم يكن اغلب الناس يمتلكون قدرة كافية من النقد ليعوا انه يمكن ان تملك المسائل المتعلقة بماوراء الطبيعة نصيبا من الواقع وصورة معقولة وان الكنيسة هي الخاطئة. ولذا فانهم لما رأوا ان المفاهيم الكنسية لا تتلاءم والمقاييس العلمية، انكروا الامر من اساسه.

وقد كتب اربعون عالما اربعين مقالا في اثبات وجود الله وقد ترجم الى العربية بعنوان (الله يتجرى في عصر العلم) حاول كل منهم ان يثبت تلك المسألة من زاوية تخصصه. وكانوا مختلفي الاختصاص. وقد ذكر احد هؤلاء المفكرين وهو (والتراوسكار لندبرك) في تحقيق خاص ضمن بحثه عن مبررات اتجاه البعض نحو المادية، ذكر ان هناك علتين: والاولى منهما ما ذكرناه اي عدم نضج المفاهيم الكنسية فليس ذلك لان مساجدنا ومنابرنا يحتلها دائما افراد واعون قادرون يعلمون المفاهيم الدينية ويعلمون ماذا يعلمون لانهم مطلعون على عمق التعاليم الاسلامية، بل ان ذلك. **اولا** . لكون بحثنا في علل التمايل نحو المادية، وهذا التمايل انما حصل في المجتمعات المسيحية لا الاسلامية، وما وجد في العالم الاسلامي من تمايل فانه انعكاس وتقليد للاتجاه

الاوروبي، **وثانيا** - لانه كان يوجد في البيئة الاسلامية وعلى مستوى الفلاسفة والمفكرين مدرسة بامكانها ان تجيب على تساؤلات كل محقق فتمنع من ان ينجر الامر الى ما انجر اليه في اوروبا في حين عدم المحيط الكنسي ذلك.

وعلى اي حال فان لند برك يرى ان هناك عللا متعددة لعدم اتجاه بعض العلماء لادراك وجود الله من خلال مطالعاتهم العلمية ومنها علتان:

الاولى انه غالبا ما كانت الظروف السياسية المستبدة او الوضع الاجتماعي او التشكيلات الادارية توجب انكار وجود الخالق.

والثانية هي ان الفكر الانساني يقع دائما تحت تاثير بعض الاوهام وحتى لو لم يكن للشخص اي مبرر للعذاب الروحي الجسمي فان فكره قد لايكون حرا تماما في مجال اختيار الطريق الصحيح، ففي العوائل المسيحية كان اغلب الاطفال يؤمنون في اوائل عمرهم بوجود اله شبيه بالانسان. وكان الانسان خلق بشكل الله، وهؤلاء الافراد انفسهم عندما يردون المحيط العلمي ويتعرفون ويمارسون المسائل العلمية يجدون هذا المفهوم الانساني الضعيف عن الله لايمكنه ان يصمد امام الدلائل المنطقية والمفاهيم العلمية، وبالنتيجة وبعد مدة من الزمان حيث يذوب اي امل لاي انسجام يترك المفهوم الالهي تماما و يخرج من ساحة الفكر، والعلة الهامة لهذا الامر هي أن الدلائل المنطقية والتعريفات العلمية، تؤثر اثرها فتبدل معتقدات هؤلاء ووجدانياتهم السابقة، فيكون احساسهم بان ايمانهم السابق بالله كان ايمانا مغلوطا الى جنب العوامل النفسية الاخرى باعثا على تالم وانزجار الانسان من هذا المفهوم وانصرافه بالكلية عن المعرفة الالهية.[١]

---

١. «الله يتجلى في عصر العلم» ص ٥١.

وخلاصة الحديث

هي ان الشيء الملاحظ في بعض التعليمات الدينية - وقد يوجد عندنا ايضا الى حدما - هو ان يعطي مفهوم بخصائص معينة للطفل الصغير فينطبع في ذهنه، وعندما يكبر ويتوفر على بعض المعلومات يجد ان ذلك غير معقول ولايمكن ان يوجد فضلا عن ان يكون الها او غير اله، ولذا فهو ينكر الالوهية بلا اي تفكير او تصور لامكان ان يوجد مفهوم صحيح لتصوراته المسبقة كلا وانما يتصور ان ما ينكره هوعين ما يؤمن به المؤمنون فهو ينكر الله لانه ينكر هذه الصورة المبتدعة في مذهبه والتي اوحت بها اوهام العوام، دون ان يتصور ان الله الذي ينكره - حسب ما يفهمه هو عنه - ينكره المؤمنون ايضا على تلك الصورة فانكاره ليس انكارا لله بل انكار لماينبغي ان ينكر، يقول فلاماريون في كتابه (الله في الطبيعة) «ان الكنيسة عرضت الله على اساس ان المسافة بين عينه اليمنى واليسرى تعادل ٦٠٠٠ فرسخ»! ومن البديهي جدا ان الافراد الذين يملكون حظا من المعرفة - ولو قليلا - لايمكنهم الاعتقاد بهذا الموجود.

الله من زاوية نظر اوغست كونت

ينقل فلاماريون عن اوغست كونت ـ وهو مؤسس المذهب العلمي «اليوسيتوي» ـ قولا يعبر اصدق تعبير عن الصورة الالهية التي كان يتصورها آنذاك العلماء امثال كونت في المحيط الكنسي اذ يقول كونت «لقد عزل العلم أبا الطبيعة عن عمله وساقه الى الانعزال. بعد ان قدر له خدماته المؤقتة وقاده الى قمة عظمته» ويقصد بذلك ان كل حادثة كانت تحدث في الماضي كانت تعلل بالاستناد الى الله فعندما تصيب الشخص الحمى يثور هذا السؤال لماذا اصابته الحمى؟ ومن الذي اوجدها؟ والجواب حينذاك هو ان الله هو الذي اوجد الحمى ولم يكن هذا الجواب يعني ان الله هو الذي يدبر الكائنات ويحركها ومن هنا نسبت الحمى اليه بل ان ذلك الجواب يعني ان الله مثله مثل الموجود الخيالي المهول او الساحر الذي يسحر من عالم الغيب. صمم فجاة وبدون اية مقدمات على يخلق الحمى فخلقها!! في حين جاء العلم بعد ذلك فاكتشف ان المرض لم يأت به الله وانما اوجده نوع خاص من الميكروبات وهنا يتراجع الله خطوة الى الوراء ثم يكشف العلم علة مجيء الميكروب فيتاخر الله خطوة اخرى وهكذا يكشف العلم العلة تلو العلة ويتراجع الله خطوة خطوة بالمقدار الذي اتسعت فيه العلوم وهكذا امتلك العلم صفة التعميم والكشف العديد من علل الحوادث وحصل اليقين بان تلك المعاليل المجهولة العلل تمتلك عللا من سنخها، فاقال الانسان الله عن عمله لانه قد استنفد غرض الايمان به فلا محل له في

علل الوجود. فعاد الله شبيها بعامل في مؤسسة اسند الية عمل مهم ـ اضطرارا ـ حتى اذا تواجد الافراد ذوي الخبرة والاطلاع الأكثر فانه يفقد مهامه بالتدريج حتى يبقى بلاعمل وحينها فان مدير المؤسسة سيقدم له شكر الهيئة المشرفة على خدماته السابقة ويقبل عذرة للاستقالة الى الابد ويبلغه وثيقة انهاء خدماته ويمنحه الاجازة الدائمة!!

والملاحظ ان اوغست كونت يعبر عن الله بان (ابوالطبيعة) وهو تعبير عن الاسلوب الفكري الكنسي له، فهو وان كان يخالف الكنيسة الا ان اسلوب تفكيره اسلوب كنسي اذ لم يستطع ان يحرر فكره من تاثيراتها واطرها المنحرفة.

ثم ان كلام اوغست كونت يبدي لنا ـ بوضوح ـ ان الله ـ من وجهة نظره يشبه جزءا معينا من اجزاء العالم وانه عامل الى جنب باقي العوامل الكونية الا انه عامل خفي مجهول. ومن زاوية اخرى فان الحوادث الكونية تنقسم الى نوعين: معلومة العلة ومجهولتها، ويفسر النوع الاول على اساس ذلك العامل الخفي وكلما اكتشف السبب المادي للحوادث خرجت عن نطاق تاثير ذلك العامل المجهول وصغرت دائرة تاثيره.

ان هذا النمط من التفكير لم يكن اسلوبا خاصا بكونت وانما كان هو الاسلوب العام لذلك العصر.

الواجب الالهي

فالعمدة في البين ان نشخص بدقة مقام الالوهية وواقعة في هذا الكون، فهل ان مقام الالوهية يعني ان نجعل الله في الوجود الى صف احد موجودات هذا العالم كجزء منه ثم نخصه بعمل معين من بين الاعمال في العالم كجزء من برنامج لتقسيم العمل في الكون! وعند محاولة تشخيص حدود وظيفة الله نستقرىء

الآثار المجهولة العلة من بين مجموع الظواهر والاثار في الكون فننسب تلك الآثار المجهولة العلة الى الله وبتعبير آخر، نبحث عن الله في اطار مجهولاتنا ومن الطبيعي حينذاك ان كل اكتشاف علمي سوف يضيق نطاق المجهولات فتضيق دائرة الوظيفة الالهية وهكذا حتى نصل الى الحد الذي نستغني فيه عن فرض وظيفة الهية بعد انكشاف المجاهيل البشرية بمجموعها.

ووفقا لهذا الاسلوب من التفكير فان بعض الموجودات الكونية فقط هي التي يمكن ان تعد آيات ومظاهر لعظمة الله وبراهين على وجوده وهي خصوص الموجودات المجهولة العلة اما التي اكتشفت اسرارها وعللها فلا كشف لها عن الذات الالهية.

. . . وهنا يقع الانسان في دهشة كبرى عندما يواجه هذا المنطق! فما اعظم هذا الغلط والضلال في هذا المجال! وما اكبر الجهل الذي يعبر عنه في مجال معرفة الله - سبحانه - فيلجأ للقرآن ويردد معه «وما قدروا الله حق قدره» (الانعام: ٩١).

ان من اولويات معرفة الله هي انه - تعالى - اله كل العالم وان نسبته الى جميع الاشياء على حد سواء، وانها كلها مظاهر لقدرته وعلمه وحكمته وارادته مشيئته، وآيات تحكي كماله وجماله وجلاله بلا فرق في ذلك بين معلومة العلة ومجهولتها، فالعالم كله قائم بذاته تعالى، وهو متقدم على الزمان والمكان، والمكانيات، متناهية او غير متناهية اي سواء كانت سلسلة الزمان منتهية او ممتدة من الازل الى الابد، او كانت الابعاد المكانية والفضائية منتهية الى مكان معين ام لا وبالتالي سواء كانت دائرة الموجودات اعم من كونها في مكان و زمان غير متناهيين او متناهيين كل هذه - على اي فرض - متاخرة عن ذاته ووجوده، وهي فيض من فيوضه.

فمن الجهل الفظيع ان نفكر تفكيرا كنسيا وننتظر - مثل اوغست كونت.

ان نكتشف مرتبة وجود الله وعثرنا عليه، اما اذا لم نجده تشاءمنا وانكرنا وجود الله رأسا.

وعلى العكس من هذا النمط الواطىء من التفكير فانه يجب ان ننكر الله في هذه الصورة فقط اي في الصورة التي يكون فيها جزءا كباقي اجزاء العالم ويكتشف ـ ضمن البحث عن ظواهر الكون ـ كظاهرة من الظواهر، فليس ذلك ويجب انكاره قطعا .

واذا أردنا أن نعبر عن ذلك بلغة اوضح قلنا ان هذا الاسلوب من التفكير شبيه بحالة شخص يبصر ساعة يدوية ويقال له ان لها صانعا فيذهب ليبحث عن صانعها ضمن أدواتها واجزائها المشكلة لها وعندما لا يعثر على اي اثر لمثل هذا الصانع يعود فينكر وجوده، او بحالة شخص تقدم اليه بدلة مخيطة بشكل انيق ويقال له ان لها خياطا ماهرا فيذهب ليبحث عن هذا الخياط في جيوبها واذا لم يعثر عليه ينكران لها خياطا مطلقا.

ان مثل هذا النوع من التفكير غلط مائة بالمئة من وجهة التصور الاسلامي.

وان الله ـ من هذه الوجهة ـ لا يقف الى صف العلل الطبيعية لنقول ان هذا الموجود الخارجي صنعه الله او العلة الطبيعية المعينة.

كلا! ان هذا الترديد غلط محض ولا معنى له، فلا تريد ولا مجال لعبارة (او) بين الله والعلل الطبيعية لياتي هذا السؤال بهذا النمط.

ومثل هذا التصور تصور لا الهي تماما فان التصور الالهي الصحيح ان ينظر للكون من أوله الى آخره جميعا كوحدة متناسقة خلقها الله، لا ان يركز على جزء من هذه الوحدة فيتساءل من الذي صنعها اهو الله ام الطبيعة؟ فاذا لم نعرف العلة بوضوح نسبناه الى الله، اما لوعرفنا علته قلنا هو مخلوق للطبيعة ولا ربط له بالله تعالى.

المراحل التاريخية : الثلاث لاوغست كونت

يقسم كونت مراحل الحياة الانسانية الى ثلاث مراحل ومما يؤسف له ان نجد ان مثل هذا التقسيم مقبول الى حدما وعلى اختلاف في درجات القبول في حين نجد انه يمثل تصورا طفوليا لاكثر عند من لهم ادنى اطلاع على الفلسفة الاسلامية.

فهو يقول ان البشرية مرت في حياتها بالمراحل الثلاث التالية:

١. المرحلة الالهية :

حيث كان الانسان يفسر الحوادث بتفسير يربطها بعالم ماوراء الطبعية، فهو يرى ان علة كل شيء هو الله او الآلهة.

٢. المرحلة الفلسفية :

وقد توصل الانسان فيها الى مبدأ العلية، الا انه لم يكن قد توصل الى معرفة علل الاشياء بالتفصيل فهو - لايمانه بمبدأ العلية - يحكم بان اي حادثة لابد وان تمتلك، علة موجودة في نفس الطبيعة. وهكذا فقد توصل الى وجود قوى في الطبيعة، وحكم اجمالا بان الطبيعة تحوي سلسلة من القوى التي تشكل المحرك الاساسي لكل ظواهرها.

ولما كان الانسان - في هذه المرحلة - يفكر تفكيرا كليا فلسفيا فانه لم يستطع ان يبدي رايه الا في مجال «ان لكل حادثة علة». اما تشخيص هذه العلة وتعيينها فان ذلك لم يكن بمقدوره.

٣- المرحلة العلمية :

وقد توصل الانسان في هذه المرحلةالبشرية الى معرفة علل الاشياء في الطبيعة بالتفصيل.

وقد أعرض الانسان في هذه المرحلة عن التفكير الكلي الفلسفي واتخذ لنفسه اسلوب التجربة والملاحظة العلمية وبدأ يعلل الظواهر بعضها الآخر.

لقد آمن الانسان في هذه المرحلة ان هناك ترابطا مستحكما بين الظواهر، الامر الذي صححه العلم وأكده مما دعانا لتسمية هذه المرحلة بالمرحلة العلمية.

هذه هي الدورات التاريخية الثلاث التي بينها اوغست كونت وهي وان امكن ان تمتلك جانبامن الصحة في مجال النظر السطحي للعامة بمعنى انه في احدى المراحل يرى الناس ان علة احدى الحوادث. كالمرض. مثلا هي الموجودات غير المرئية. كالغيلان والجن وأمثال ذلك. كما انه يوجد الان بين المثقفين وحتى الاوروبيين من يعتقد بذلك ولكن هؤلاء اطلعوا على وجود نظام طبيعي وعينوا علل المرض بما يحيط بالمريض من امور، وعرفوا اجمالا ان هناك تاثيرات من جانب الطبيعة كانت هي السبب في هذا المرض تماما كما يتصور كل اولئك الذين لم يطلعوا على الطب ولكنهم يؤمنون بالتنظيم الطبيعي.

أما في المرحلة الاخرى فقد اكتشفوا الروابط بين الظواهر عن طريق التجربة العلمية، وهذا ايضا ليس بالامر الجديد فقد كانت هذه النظرة قديما كما هي موجودة اليوم، وان كان التمايل الانساني نحو معرفة الظواهر وتفسيرها ببعضها أصبح اشد في المرحلة الجديدة. الا ان تقسيم مراحل الفكر

البشري على هذا النحو أمر غير صحيح، فاذا أردنا ان نقسم مراحل الفكر البشري وجب علينا ان نلاحظ تطورات آراء المفكرين - لا عامة الناس وجمهورهم - فنجعلها مقياسا لتمييز الدورات عن بعضها، وبتعبير آخر يجب علينا ان نأخذ بعين الاعتبار النظرة الكونية لقمم الفكر الانساني وحينذاك نجد ان تقسيم اوغست كونت لم يكن الاخرافة، فلم يمر الفكر البشري - الذي يمثله المفكرون في كل دورة - بمثل هذه المراحل الثلاث المزعومة.

فمن زاوية المنطق الاسلامي يمكن ان تجتمع هذه الانماط اجتماعا من نوع خاص بمعنى انه في شكل خاص من التفكير نسميه - نحن - بالتفكير الاسلامي يمكن ان تجتمع الانماط الثلاثة معا، وبعبارة أخرى فانه يمكن ان يكون الفرد في هذا المنطق يمتلك أسلوبا فكريا الهيا وفلسفيا وعلميا. فمن وجهة نظر المفكر المطلع على الفكر الاسلامي ليست هناك مسالة من هذا القبيل أي ان علة الحادثة هل هي ما يؤكده العلم او ما تبيّنه الفلسفة على شكل قوة او ان علتها ما يسمى باسم (الله)؟

فيجب اذن ان يذكر أمثال أوغست كونت بأن هناك اسلوبا رابعا في الكون غفل عنه ولم يأخذه بعين الاعتبار وهو الاسلوب الجامع.

العنف الكنسي:

بينا - فيما سبق - دور الكنيسة في تموين الاتجاه المادي من زاوية قصور المفاهيم الإلهية الكنسية، ولكن للكنسية دور آخر مهم في مجال دفع الناس الى احضان انكار الله وقد يكون هذا الدور أهم من دورها الاول وهو دور تحميل العقائد والنظريات الكنسية الخاصة في المجالات الدينية والعلمية على الناس وسلبهم أي نو من أنواع الحرية العقائدية في هذه المجالات.

فقد كانت للكنيسة ـ علاوة على العقائد الدينية الخاصة ـ سلسلة من المبادىء العلمية حول العالم والانسان كان لها غالبا جذور فلسفية يونانية ثم تقبلها بالتدريج العلماء الكبار في الدين المسيحي فعادت أصولا مسيحية الى جنب أصول العقائد المذهبية،وصارت مخالفة تلك (العلوم الرسمية) أمرا ممنوعا بل ان الكنيسة قد حاربت كل مخالفة من هذاالقبيل.

ونحن لن نحاول التعرض هنا لمسالة الحرية العقائدية الدينية وان مثل هذه المبادىء العقائدية لايمكن الاجبار عليها وانما يجب التحقيق الفكري الحر النزيه حولها والا فالضغط الفكري يخالف روح المذهب والدين القائمة على اساس الهداية. ذلك ان الاسلام هو الذي حمل لواء الاطروحة الداعية الى التحقيق في اصول الدين ونبذ التقليد العقائدي الاعمى والتحميل الفكري، خلافا للمسيحية التي تعتبر أصول الدين من (المناطق المحرمة) على العقل البشري.

ان خطا الكنيسة الاساسي كان يكمن في جهتين آخريين هما:

الاولى:

جعلها بعض المعتقدات العلمية البشرية الموروثة عن الفلاسفة الاقدمين وعلماء الكلام المسيحيين، الى جنب المباديء الدينية الاصيلة واعتبارها كل مخالفة لها موجبة للارتداد عن الدين.

الثانية:

انها لم تكن لتكتفي بمتابعة من يعلن ارتداده وطرد كل من ثبت ارتداده من المجتمع المسيحي وانما انشات جهازا بوليسيا يتتبع عقائد الناس ويحلل ما في ضمائرهم ويعسى لان يثبت التهمة بادنى مناسبة على المفكر، فما ان تبرق له

اقل علامة على مخالفة لتلك العقائد الدينية في فرد او جماعة حتى ينصب العذاب الاليم على ذلك الفرد او تلك الجماعة بشكل فظيع جدا.

ومن هنا فلم يكن العلماء والمحققون ليجرأوا على التفكير فيما لا تراه الكنيسة واقعا علميا، أي كانوا مكرهين على التفكير بما تفكر به الكنيسة. وقد خلق هذا الضغط الشديد على الافكار من القرن الثاني عشر الى القرن التاسع عشر في اقطار مثل فرنسا، وانكلترا والمانيا، وهولندا، والبرتغال، وبولندا واسبانيا، خلق ردود فعل سيئة جدا بالنسبة للدين بشكل عام.

انشات الكنيسة محاكم تسمى بـ «الانكيزيسيون» او محاكم «تفتيش العقائد» واسمها يدل على الغرض منها ويتحدث ويل ديورانت عن هذه المحاكم وكيف كانت لمحكمة تفتيش العقائد قوانين ولوائح خاصة بها، فقبل تشكيل ديوان المحاكمات في مدينة يعلن من على المنابر والكنائس، الامر الصادر بالايمان ويطلب من الناس ان يوصلوا الى اسماع اعضاء محكمة التفتيش اخبار كل ملحد ولاديني ومبتدع، فكانوا ـ بهذا ـ يحرضونهم على النميمة واتهام الجيران، والاصدقاء والاقارب، ويضمن للنمامين ان تبقى اسرارهم تحت طي الكتمان، اما من كان يعرف ملحدا ولم يفضحه وعمل على اخفائه في منزله فانه سيبتلي باللعن والتكفير.. وكانت وسائل التعذيب تختلف باختلاف الامكنة والازمنة فتارة كانوا يشدون يدي المتهم الى الخلف ثم يعلقونه بهما، كما ان من الممكن ان يوثقوه وثاقا محكما بحيث لايقدر على الحركة ثم يضخون الماء في بلعومه حتى يختنق كماكان من الممكن ان يشدوا الحبال في يديه ورجليه بقوة هائلة بحيث تخترق الحبال اللحم فتصل الى العظم.. وفي موضع آخر يقول ان عددا الضحايا من عام ١٤٨٠ ـ ١٤٨٨ اي خلال ٨ سنوات يقدر

بـ ٨٨٠٠ محروق و ٩٦٤٩٤ محكوما بالاشغال الشاقة والعقوبات الاخرى، ومن عام ١٤٨٠ الى ١٨٠٨ احرق ٣١٩١٢ شخصا وحكم ٢٩١٤٥٠ شخصا بالاشغال الشاقة وباقي العقوبات الشديدة».[١]

وقد عنون جورج سارتن استاذ تاريخ العلم المتخصص وأحد رواده المعروفين في كتابه (الاجنحة الستة) فصلا بعنوان (السحر) يرينا فيه ماذا فعلته الكنيسة من جنايات باسم مكافحة السحر فيكتب قائلا «ان العلماء الالهيين ورجال الدين اعتبروا ـ عن شعور او لا شعور ـ ان الزندقة والسحر شيء واحد، فان الانسان يصل بسرعة الى استنتاج يقول: ان من لا يتفقون معي هم اناس اوباش حقراء!

وكان السحرة رجالا او نساء باعوا ارواحهم للشيطان ـ وعلى فرض ان يكون الزنادقة وغير المتدينين يمتلكون علاقة من نوع ما مع الشيطان فان عقابهم وتنبيههم وتعذيبهم كان يعتبر جائزا بكل سهولة .. اما اولئك المتدينون المستقيمون على دينهم فكان من الممكن ان يقولوا لانفسهم: هؤلاء المشاغبون المثيرون للفتن سحرة ويجب ان نعاملهم كذلك فهم لا يستحقون ان يمتلكوا ايمانا صحيحا ولا ان يقعوا موقع العفو».

ثم يحدثنا جورج سارتون عن كتاب باسم «مطرقة السحرة» كتبه قسيسان دومينيكيان بايعاز من البابا اينو سنت الثامن (وقد احتل كرسي البابوية من ١٤٨٤ الى ١٤٩٢ م) وهو يشكل في الحقيقة تعليمات لكيفية تفتيش عقائد المتهمين بالزندقة والسحر فيقول: «وكتاب (المطرقة) يعتبر تعليما

١. يراجع قصة الحضارة ج ١٨ ص ٣٥٠ و ص ٣٦٠ من الترجمة الفارسية والجزء ١٦ من الترجمة العربية.

عمليا لارشاد المفتشين لعقائد الناس فكانت تبدو فيه اساليب كشف السحرة والحكم عليهم وعقابهم.. وكان الخوف من السحرة يشكل العلة الاصلية لقتلهم ونفس قتلهم كان يسبب ازدياد التخوف فقد ابتلى العامة آنذاك بمرض نفسي شعبي لم يرله شبيها الى عصر النور الحاضر. وقد سجلت محاضر الجلسات اناسا غيرطيبين بل كانوا يتصورون انفسهم اعلى من النمط الاعتيادي من الناس. على الاقل. اليسوا هم الذين يعملون ويسعون بجهد متواصل لاعلاء كلمة الحق واسم الله؟!

وقد سبب نيكولارمي مفتش عقيدة لورن ان يحرق ٩٠٠ ساحر خلال خمسة عشر سنة (من ١٥٧٥ الى ١٥٩٠)م وكان رجلا ذا وجدان وقد احس بانه مذنب في آخر عمره لانه غض النظر عن قتل بعض الاطفال وهل يستطيع احد ان يتجنب قتل ولد الافعى؟ وقد اصدر بتر بينزفلد اسقف ترز أمرا باعدام ستة آلاف وخمسمائة شخص».

ثم يقول:

«ما ان يصل مفتشو العقيدة الى ناحية جديدة حتى يعلنوا انه يجب على من يظن سوءا بساحر ان يقدم معلوماته، واذا اخفى احد معلوماته فانه يتعرض للنفي ويؤخذ مبلغ كغرامة على ذلك».

«وكانت مسالة تسليم المعلومات في هذا المجال تتخذ صبغة واجب ولايفشى اسم من يعطيها، اما المتهمون. وكان من الممكن ان يكون بينهم اناس وشي بهم من لهم عدواة شخصية وبدون حق معهم. هؤلاء لايخبرون بنوعية التهمة المنسوبة اليهم ولا بالادلة المقامة ضدهم. فانه كان يفترض ويقبل ان هؤلاء اناس مذنبون ومسيئون وان عليهم ان يثبتوا معصيتهم، وكان الحكام يستعملون كل الوسائل الفكرية والبدنية ليجبروا هؤلاء على الاقرار بالذنب

وافشاء اسماء المتعاونين معهم، ولاجل ترغيبهم كانوا يعدونهم بتخفيف العقوبة، ولكن اولئك المحكمين كانوا يتصورون ان ليس هناك اي ملزم اخلاقي للوفاء بالعهد المعطى للسحرة وغير المتدينين الا انهم كانوا يلتزمون بهذا الوعد خلال مدة قليلة يقول فيها المتهم كل ما يقال. وكان هؤلاء يجيزون لانفسهم اي عمل خارج عن حقوق الشرف يعامل به هؤلاء المتهمون لانه يملك هدفا مقدسا وكلما كانوا يعذبون الناس كانوا يرون ذلك اكثر ضرورة. وكل هذا الذي قلناه يمكن ان يؤيد بكل سهولة عند مراجعة (المطرقة) والكتب الاخرى وكذلك وبشكل اكثر حسية عند مطالعة محاضر جلسات المحاكمات المتوفرة كثيرا»[1]

وبعد ثلاث او اربع صفحات من البحث في هذا المجال يقول: «ان الاعتقاد بالسحر في الحقيقة مرض دماغي اخطر من مرض السفلس وقد سبب الموت الفجيع الموحش لآلاف الرجال والنساء البريئين. ومع التجاوز عن ذلك فان التوجه لهذا الموضوع يكشف لنا عن جانب مظلم جدا من الرونسانس الذي يعتبر خداعه - عادة - اقل من الاشياء الاخرى التي تقال - عادة - في مثل هذه المرحلة الا ان معرفة ذلك ضرورية لمعرفة حوادث هذه المرحلة الزمنية معرفة صحيحة. فان الرونسانس كان يشكل المرحلة الادبية للفن والادب الا انه في نفس الوقت كان عصر عدم التسامح الديني والقسوة وعدم الرحمة. فان لا انسانية تلك المرحلة قد بلغت الى حد لا يضاهيه اي زمان سوى عصرنا الحاضر»[2]

▪

١. كتاب (الاجنحة الستة) ص ٢٩٦ - ٢٩٨ من الترجمة الفارسية.

٢. نفس المصدر، ص ٣٠٣.

وهكذا لاحظنا :

ان الدين الذي كان ينبغي ان يكون هاديا و مبشرا بالمحبة قد اصبح على هذه الحالة الآنفة فكان تصور كل انسان عن الدين والله يعني العنف والضغط والاستبداد. وواضح ان ردود الفعل لدى الناس في قبال مثل هذاالاساليب لايمكن ان تكون سوى رفض الدين من اساسه ورفض ما يشكل حجر الاساس فيه، وهو الاعتقاد بالله. فانه في أي زمان ومكان ـ لبس القادة الدينيون ـ والناس على اي حال يتصورونهم ممثلين واقعيين للدين ـ لبسواجلد النمر وحدوا اسنانهم القاطعة كالحيوانات الكاسرة، وتوسلوا الى اغراضهم بالتكفير والتفسيق وخصوصا اذ اكانت اغراضهم الخاصة على هذا النحو ـ فاننا لن نتوقع الا ان توجه اقوى الضربات لصرح الدين. ولصالح المادية.

قصور المفاهيم الفلسفية

يعتبر قصور ا لمفاهيم الفلسفية في اوروبا العلة الثانية في مجال الدفع نحو المادة دفعا عاما.

والحقيقة هي: ان اوربا متاخرة جدا في مجال الفلسفة الالهية وقد لايمكن ان يتصور البعض ويقبلوا ان اوروبا لم تصل بعد الى عمق الفلسفة الالهية في الشرق وخصوصا الفلسفة الاسلامية فان الكثير من المسائل الفلسفية التي تحدث دويا هائلا في اوربا تعتبر من الامور البسيطة في مجال الفلسفة الاسلامية.

واننا لنعثر على امور مضحكة حقا في ترجمات الفلسفة الاوروبية ولكنها تعنون على اساس انها مفاهيم فلسفية ابدعها فكر فلاسفة عظام في اوروبا... كما اننا نجد ان هنا امورا في الفلسفة الالهية عجزت عن حلها فلاسفة كبار وكلت مقاييسهم في مجال الجواب عنها.

ومن الواضح جدا ان انماط القصور هذه تهيء ارضية صالحة للمادية بلا ريب.

مشكلة العلة الاولى

ومن المفيد هنا ان نتعرض الى بعض النماذج واحداها قصة «العلة الاولى» في الفلسفة الاوربية، ورغم ان السير في مراحل هذه المسالة فيه قدر من الصعوبة الا اننا نامل ان يتحمل القراء ذلك.

«هيغل» احد الفلاسفة الكبار المعروفين في العالم ولايمكن - انصافا - ان تنكر عظمته وان في كلامه كثيرا من الامور الصحيحة.

ونحن هنا ننقل عنه موضوعا في مجال احدى اهم المسائل الالهية ثم نعمل على مقارنته في الفلسفة الاسلامية.. وهذا الموضوع يدور حول (العلة الاولى) اي حول ذات واجب الوجود من حيث كونه علة للموجودات.

يذكر فروغي في كتابه «سير الحكمة في اوربا» ان هيكل كان يقول: «يجب ان لا نبحث عن العلة الفاعلية عندما نريد حل لغز عالم الخلق.

وذلك لان الذهن من جهة لايرضى بالتسلسل فيلجئنا للقبول بالعلة الاولى، ومن جهة اخرى فانا لو لاحظنا العلة الاولى فان اللغز لم ينحل بعد، ولم يقتنع الطبع بذلك اذ المشكلة باقية والتساؤل باق على حاله: فلماذا كانت العلة اولى؟

ولاجل ان ينحل اللغز والمشكلة يجب ان نعرف غاية الوجود او وجهه او دليله، فاننا لو عرفنا لماذا وجد، وبعبارة اخرى... فاننا لو علمنا بان الوجود امر معقول، اقتنع الطبع ولم يعد يبحث عن علة اخرى وطبيعي ان كل شيء يحتاج الى توجيه وتبرير لازم اما التوجيه و التبرير نفسه فلا يحتاج الى توجيه».

ولم يستطع شارحو كلامه ان يلتفتوا الى مراده ولكن قد يمكن - بعد اعمال الدقة - ان ندرك ما هو السر الذي دعاه لهذا القول؟

فلو اردنا ان نعبر عن الامر بلغة فلسفتنا نحن وبشكل يتطابق مع ما قال او يقرب مما قال - على الاقل - وجب ان نقول: اننا يجب ان نقبل الله بصورة امر يقع موردا لقبول الذهن مباشرة - لابشكل امر يجبر الذهن على قبوله ..

ففرق بين امر يدرك الذهن لميته مباشرة ويكون قبوله له قبولا طبيعيا،

وامر اخرى يقبله ايضا ولكن لا لشيء الا لان الدليل الملزم قام على بطلان الفرض المقابل لذلك الامر، فهو في الحقيقة انما يقبل هذا الامر لانه لايستطيع ان يجيب على الدليل الذي يثبت بطلان ما يناقض الامر، واذا ثبت للذهن ان نقيض هذا الامر امر باطل ـ بالبرهان الملزم ـ فانه يكون ملزما بالطبع لقبول الامر نفسه بعد بطلان نقيضه، فلا يمكن ان يصدق الشيء ونقيضه. وانما يجب قبول احد النقيضين، فبطلان احدهما دليل على صحة الآخر.

ان قبول مطلب ما على اثر بطلان نقيضه يشكل نوعا من الالزام والاجبار للذهن، ولكنه لايوجد الاقناع، وفرق واضح بين الاجبار والالزام الذهني، والاقناع والارضاء له.

فما اكثر ما يحدث ان يسلم الانسان امام دليل لانه لايملك ما يرده به، ولكنه يبقى شاكا في عمق وجدانه، ويحس بشيء من عدم الرضا به.

وهذا التفاوت نجده بين (البرهان المباشر) و(برهان الخلف) فقد يعبر الذهن (المقدمة) و(الحد الاوسط بشكل طبيعي وعادي وواع ويصل الى النتيجة، والنتيجة الوليد الطبيعي لـ(الحد الاوسط) وذلك كما نلاحظه في البراهين اللمية، فان الذهن في مثل هذا البراهين يستنتج النتيجة بشكل طبيعي من المقدمات وتكون النتيجة ـ لدى الذهن ـ بمثابة وليد يولد من أب وام بشكل عادي. ولكن (برهان الخلف ليس كذلك) وحتى البرهان الاني فانه لايكون كذلك.ففي برهان الخلف، يقبل الذهن النتيجة مكرها وتكون حالة الذهن آنذاك حالة انسان محكوم لقوة طاغية لايمكنه الا الاستسلام امامها فهو يستسلم لانه لايستطيع المقاومة.

ففي مثل هذه البراهين ولان البطلان ينصب على احد الطرفين فانه يلجا

الذهن لقبول الطرف الآخر، وانما وقع الطرف الآخر موردا للقبول لان الطرف الاول قد ورد عليه الاشكال وقام البرهن على بطلانة ولما كان لايمكن رفض الطرفين معا فان الذهن مكره على قبول الطرف الآخر والا للزم ارتفاع النقيضين وهكذا يكون قبوله لهذا الطرف قبولا اجباريا غيرطبيعي.

ان هيغل يريد ان يقول .. ان لجوءنا للعلة الاولى انما هو من النوع الثاني من البراهين، فلايدرك الذهن العلة الاولى بشكل مباشر، ولكنه يؤمن بها فرارا من التسلسل، اذ يرى نفسه انه لايمكن ان يقر التسلسل، ولكنه مع ذلك لايمكنه ان يدرك الفرق بين العلة الاولى وباقى العلل فلماذا احتاجت باقي العلل للعلة في حين استغنت العلة الاولى عنها أو ـ كما عبر هو ـ لا يمكن ان يفهم لماذا صارت العلة الاولى علة اولى؟ الا اننا اذا تتبعنا الوجه والغاية فاننا نصل الى وجه وغاية تكون الوجهية والغائية فيه عين ذاته فلا تحتاج الى علة وغاية وراء ذاتها.

واننا لنجد هذا الكلام عند كل من (كانت) (وسبنسر) اذ يقول سبنسر «ان المشكلة تكمن في ان عقل الانسان من طرف يتطلب العلة لكل امر ومن طرف آخر لايمكنه ان يقبل الدور والتسلسل، كما انه لايجد العلة التي لاعلة لها ولايفهمها ايضا تماما كما يقول القسيس للطفل ان الله خلاق العالم، فيعود الطفل ليسأله: ومن خلق الله»؟.

وكذلك نجد شبيه هذا الكلام بل وأسخف منه عند جان بول سارتر الذي قال في هذا الصدد ـ كما ينقله عنده ـ بول فولكييه «ان من التناقض ان يكون وجود ما علة «لنفسه» ثم يعقب فولكييه على قول سارتر موضحا فيقول: ان البرهان المذكور الذي لم يفصله سارتر، يعرض ـ عادة ـ على النحو التالي:

ان ادعينا اننا بانفسنا ابدعنا وصنعنا انفسنا فانه يجب التصديق باننا كنا

موجودين قبل وجودنا وهذا هو التناقض الواضح الذي يبدو في هذا الادعاء»[1]

ويجب الآن ملاحظة كيفية (التصوير الواقعي) لنظرية (العلة الاولى) على الصعيد الفلسفي. فهل هو بهذا النحو الذي بينه سارتر وامثاله حيث يوجد شيء نفسه او يضع اسس بناء نفسه هو، وهذا يلزمه ان يكون الشيء علة نفسه ومعلولا لها؟

او ان الامر كما يتصوره كانت وهيغل وسبنسر باعتبار العلة الاولى موجودا حصل فيه استثناء من مبدأ العلية، بمعنى انه رغم احتياج كل شيء للعلة وانه لايمكن ان لايكون بلاعلة فان العلة الاولى كانت بلا علة كحالة استثنائية؟

وهل ان امتناع التسلسل الذي يلزمنا بالقول بالعلة الاولى، يلزمنا ايضا ان نقبل بان يكون شيء ما علة لوجوده؟ وهل ان ذهننا يلزم بالاقرار بمحال فرارا الوقوع في محال آخر؟ ولماذا؟ فاذا كان البناء على عدم قبول المحال فلماذا الاستثناء من ذلك؟.

وطبقا لصورة سارتر فان العلة الاولى محتاجة ككل الاشياء الى علة الا انها تؤمن احتياجها في حين انه طبقا لتصور كانت وهيغل وسبنسر يجب علينا ان نستثني شيئا من الاشياء المتساوية ـ في نظر العقل ـ ونقول ان كل الاشياء تحتاج للعلة الا واحدا وذلك الواحد هو العلة الاولى.

اما لو تساءلنا ما الفرق بين العلة الاولى وسائر الاشياء التي تحتاج كلها للعلة في حين استثني ذلك الفرد منها؟ فان الجواب هو ان العقل ـ مع انه لايرى فرقا بينهما الا انه لاجل الفرار من التسلسل الممتنع ـ مجبور على ان يفرض

---

١. (الوجودية) ـ بول فولكييه ـ الترجمة الفارسية ص ٩٦.

احد الاشياء مستغنيا عن العلة. وهكذا نجد انه لم يفرض في هذا التصوير: ان العلة الاولى محتاجة للعلة وهي تؤمن حاجة نفسها (كما راينا في تصوير سارتر) بل فرض ان العلة الاولى لا تحتاج الى العلة التي توجدها اي انها مستثناة من القاعدة اما لماذا لاتحتاج؟ ولماذا هي مستثناة؟ فانه لاجواب على ذلك.

ولما كان التصوير الاولى طفوليا، لايملكه عن الله اي فيلسوف او نصف فيلسوف بل واكثر الناس العاديين، فاننا نبحث ـ باختصار ـ حول التصوير الثاني موضحين في الاثناء التصوير الصحيح.

ومن وجهة نظرنا ـ فان الشك والترديد الذي لاحظنا عند امثال كانت وهيغل وسبنسر حول العلة الاولى يرجع الى موضوعين فلسفين اساسيين لم يكن اي منهما قد حل في الفلسفة الغربية وهما:

مسالة «اصالة الوجود» ومسالة (مناط الاحتياج للعلة) وليس هنا مجال البحث والتوضيح في مسالة (اصالة الماهية) او (اصالة الوجود) التي تقابلها.. وانما نكتفي بتوضيح نقطة في البين هي انه بناء على اصالة الماهية (وذلك ايضا على اساس من نظرة سطحية غير عميقة اي افتراض ان الله له ـ كسائر الذوات ـ ماهية ووجود وهي نظرة يرفضها حتى انصار اصالة الماهية حيث يعتبرون الله وجود محضا) بناء على هذه الاصالة يكون هناك مجال للبحث والتساؤل بما يلي: لماذا كانت كل ذات تحتاج الى علة في حين نرى الذات الالهية غنية عن ذلك؟ ولماذا تكون احدى الذوات واجبة الوجود والبواقي ممكنة الوجود؟ اليست كل الذوات ماهيات يعرض عليها الوجود؟

لكنه بناء على نظرية (اصالة الوجود) ـ وبطلها من حيث الاثبات الفلسفي واقامة البراهين هو صدر المتاهلين الشيرازي ـ يتغير الموقف، فعلى ضوء النظرية

الاولى ينطلق تصورنا للاشياء على اساس ان ذواتها ـ بما هي ـ هي غير (الوجود) وان (الوجود) شيء يفاض على الذوات من قبل موجود آخر وهذا الموجود الآخر هو العلة، ولكن طبق (اصالة الوجود) تكون الذوات الحقيقية للاشياء نفس حظها من الوجود ولايكون الموجود ذاتا يمنحها الوجود موجود آخر وعليه فلو لزم ان تفيض العلة الخارجية على الاشياء فالامر المفاض هو ذوات الاشياء التي هي عين وجودها لا انه امر عارض زائد على ذوات الاشياء. وهنا ينطرح موضوع آخر وهو هل يجب ان يكون الوجود ـ من حيث انه وجود (اي في اي شكل و مظهر ومرتبة كان) ـ مفاضا من قبل موجود آخر ولازم ذلك ان يكون الوجود ـ من جهة كونه وجودا ـ عين الافاضة وعين الفيض وعين التعلق وعين الاثر والمؤخر وبالتالي فهو عين المحدودية، او ان هناك جهة اخرى في البين؟

والجواب هو: ان حقيقة الوجود ـ وهي في نفس الوقت الذي تمتلك فيه مراتب ومظاهر مختلفة ليس الا حقيقة واحدة لاغير ـ لا تستلزم الاحتياج والفقر لشيء آخر، ذلك لان معنى الاحتياج والافتقار في الوجود (خلافا للاحتياج والفقر الذي فرض سابقا في الماهيات) هو ان يكون الوجود عين الحاجة والفقر، واذا كانت حقيقة الوجود عين الافتقار والاحتياج يلزم ان يكون لها تعلق بحقيقة اخرى غيرها في حين انه لا يتصور للوجود غيرا وماوراء. ان غير الوجود ليس الا العدم والا الماهية وهي على الفرض (امر اعتباري) فرضي لاغير فهي توام العدم، وهكذا فان حقيقة الوجود ـ من جهة كونها حقيقة الوجود ـ تقتضي الاستقلال والغنى، انها توجب ان لا يكون هناك سبيل او اي لوثة للعدم

- باي لون - فيها. اما الفقر والتعلق وكذلك الحدودية والتشابه مع العدم فهي كلها ناشئة من اعتبار آخر يوجب الاسغناء والاستقلال عن العلة، اما الاحتياج للعلة (وبعبارة اخرى كون الوجود في مرحلة ومرتبة ما محتاجا للعلة) فانه من عدم كون الشيء غير حقيقة الوجود ليصدر من الله بشكل فيض من فيوضه، ولازم كونه فيضا هو التاخير والاحتياج بل ليس هو - في الحقيقة - الا التاخير والاحتياج. ومن هنا نعرف:

انه بناء على اصالة الوجود اذا قصرنا النظر على حقيقة الوجود وجدنا الغنى والاولية، وبعبارة اخرى، فان حقيقة الوجود تساوي الوجوب الذاتي او نقول - بتعبير يرتضيه هيغل - ان الوجه المعقول لحقيقة الوجود هي الاستغناء عن العلة. اما الاحتياج لعلة - بتعبيرنا - فهو حاصل من اعتبار اضافي على حقيقةالوجود وهو ذلك التاخر وتلك المحدودية، اي ان الاحتياج للعلة هو عين تاخر مرتبة الوجود عن حقيقة الوجود فيكون الاحتياج للعلة وجها غير معقول للوجود - بتعبير هيغل -.

وهذا هو معنى ما يقال: من ان الصديقين اذ ينظرون الى حقيقة الوجود ويركزون على الوجود بقطع النظر عن اي قيد او اضافة فان اول امر يكتشفونه هو ذات (واجب الوجود) و(العلة الاولى) ثم يمضون ليعرفوا - عبر معرفة ذات واجب الوجود - الآثار والمعلومات له والتي هي ليست وجودا محضا بل وجودات محدودة توائم العدم. وهذا هو معنى القول بانه لايكون اي شيء واسطة لاثبات ذات الله - في مثل هذا المنطق - فذات الله نفسها شاهدة على وجودها «شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم».

ومن هنا يقول الشاعر الفارسي

آفتاب آمد دليل آفتاب

گر دليلت بايد از وى رخ متاب

سايه گر از وى نشانى مى‌دهد

شمس هر دم نور جانى مى‌دهد

ويقصد انه: انما تقوم الشمس دليلا على الشمس، فان اردت دليلا عليها فانك لن تجد خيرا منها دليلا عليها.. واذا امكن ان يكون الظل شاهدا على الشمس فان الشمس نفسها في كل لحظة تملأ الكون نورا وروحا.

ومن هنا يعلم سخف قول من قول: بان فرض العلة الاولى يستلزم التناقض لانه يستلزم ان يكون شيء ما مؤسسا وبانيا لنفسه وان يكون موجودا قبل نفسه هو.

وكذلك قول من قال: لنفرض اننا اثبتنا بالدليل ان العلة الاولى هي التي خلقت كل الاشياء ولكن يبقى سؤال بلا جواب وهو: اذن من الذي اوجد العلة الاولى؟ وهكذا تكون العلة الاولى استثناء بلا دليل.

فقد وضحنا انه بناء على (اصالة الوجود) يكون هذا السؤال بلا معنى مطلقا، الا اننا نقول هنا انه حتى على اساس من اصالة الماهية لا معنى لهذا التساؤل، اذ انما يكون مجال للسؤال في ما اذا الزمنا بان نفترض ان لواجب الوجود - مثله مثل سائر الاشياء - ماهية ووجودا عارضا عليها. ولا ملزم مطلقا - لمثل هذا الفرض - بل نحن ملزمون بفرض خلاف ذلك . . . بمعنى ان الضرورة التي دعتنا - بحكم امتناع التسلسل - لان نقبل العلة الاولى التي هي واجبة الوجودة، وضرورة امتناع ان يكون واجب الوجود حقيقة مركبة من الماهية والوجود،

هاتان الضرورتان تفرضان علينا ان نحكم بانه وجود محض و «انية صرفة» فينتفي مجال السؤال طبعا.

وهذا الاستدلال - تام ايضا - بناء على اصالة الماهية وقد سلكه امثال ابن سينا. نعم اذا بقي سؤال فهو من جانب آخر وهو انه اذا كانت حقيقة واجب الوجود الوجود الخالص، فما هي حقيقة سائر الاشياء؟؟ فهل حقيقة سائر الاشياء ماهياتها اما الوجود فيها فهو امر اعتباري وعند ذلك فيكون العالم ذا حقيقتين! او حقيقة سائر الاشياء هي نصيبها من الوجود؟

ان الجواب الصحيح على هذا التساؤل هو ان نختار الشق الثاني وهذا هو القول بـ (اصالة الوجود).

وطبيعي ان نلتفت الى هذه النكتة وهي ان امثال ابن سينا لم يكونوا لينكروا اصالة الوجود.. فلم تكن آنذاك قد طرحت مسالة اصالة الوجود و اصالة الماهية بين الفلاسفة وغيرهم.

ولذا فسؤالنا الذي تساءلنا به حول بيان ابن سينا كان سؤالا لم يطرح آنذاك لا اشكالا على بيانه. وعلى اي حال فبقطع النظر عن اصالة الوجود فان اشكال امثال كانت وهيغل وسبنسر ليس صحيحا.

ولننتقل الى موضوع (ملاك الاحتياج للعلة) فنحاول توضيحه:

سر الاحتياج للعلة:

يعتبر قانون العلية ورابطة السببية والمسببية بين الاشياء من أوضح المعارف البشرية واشدها جزما فان ارتباط المعلول بالعلة ليس امرا صوريا وظاهريا بل هو عميق في وجود المعلول وواقعه، بمعنى ان المعلول بتمام واقعه يرتبط بالعلة بحيث انه لولا واقع العلة لكان تحقق واقع المعلول محالا.

وقد بنيت العلوم البشرية على اساس من هذا القانون، وقد أثبتنا في محله ان الفرار من هذا المبدأ يساوي نفي أي نظام في الوجود ورفض أي قانون علمي او فلسفي او منطقي او رياضي ولذا فلا نحتاج لان نبحث هنا اكثر من هذا حوله.

وقد طرح الفلاسفة الاسلاميون في هذا المجال مسألة[1] مقدمة ـ من جهة ـ على مبدأ العلية وهي انه ما هو ملاك الاحتياج للعلة وسره؟: وعليه فينطرح سؤالان في كل مورد، فمثلا في مورد علية (أ) لـ (ب) يوجد (ب) وان لم يوجد (أ) لم توجد (ب) قطعا، فوجود (أ) نفسه يشكل جوابا على سؤالان هما: الاول لماذا وجدت (ب) وجوابه ان وجود (أ) اقتضى وجود (ب) وان لم يوجد (أ) لم توجد (ب) قطعا، فوجود (أ) نفسه يشكل جوابا على السؤال الاول، فاذا فرضا ان بيتا تهدم في اثناء جريان السيل وسئلنا لماذا تهدم البيت؟ أجبنا لمجيء السيل.

لماذا كانت (ب) محتاجة لـ (أ) ولايمكن ان توجد بدون (أ) ولماذا لم نكن (ب) مستغنية عن (أ)؟ ومن البديهي أنه لايجاب على هذا السؤال بان وجود (أ) هو الذي اقتضى ذلك وانما يجب البحث عن جواب آخر.

وهنا نقول: ان جواب السؤال الاول يمكن ان يجيب عليه العلم الذي هو حصيلة تجارب وملاحظات بشرية، ذلك لان وظيفة العلم هي كشف روابط العلية والمعلولية بين الاشياء.[2]

---

١. هذا التساؤل طرح اول ما طرح من قبل الفلاسفة الاسلاميين وكان ككثير من المسائل الاخرى نتيجة لمناقشات واعتراضات من قبل المتكلمين عليهم، والحقيقة ان للمتكلمين من هذه الزاوية ـ الحق الكبير على الفلسفة لانهم بهذه الاشكالات دفعوا الفلسفة لان تطرح بحوثا خاصة ويبحث حولها بعمق ودقة مما اثروا معه الفكر الفلسفي.

٢. واضح ان البيان المذكور اعلاه مبني على نوع من التسامح، فان العلم نفسه عاجز عن اثبات رابطة العلية والمعلولية أي اثبات احتياج المعلول للعلة، فاقصى مايمكن ان يثبت في المجال العلمي هو اثبات التقارن او التوالي بين الظواهر وقد اوضحنا هذا المعنى في حواشي الجزء الثاني من (اصول الفلسفة) بشكل تام.

فاذا سئلنا عن علة (ب) اجبنا - مستعينين بالعلوم - علة باء هي الف. اما موضوع لماذا كانت باء محتاجة لألف؟ ولماذا لم تكن مستقلة ومستغنية عن الف واي علة اخرى؟ فانه خارج عن نطاق العلوم ولايمكن الجواب عليه بالاستعانة بالتجربة والملاحظة والتجزئة والتركيب والادوات المختبرية وهنا يبدو لنا ان الدور الرئيسي هو للتحليلات الفلسفية والحسابات العقلية الدقيقة، ذلك لان مورد السؤال ليس ظاهرة عينية حسية، فان احتياج المعلول للعلة في نفس الوقت الذي هو فيه حقيقة لاتقبل الانكار فانه ليس ظاهرة منفصلة عن العلة والمعلول، فليس في الخارج ظواهر ثلاث، العلة والمعلول واحتياج المعلول للعلة. ولهذا بالضبط فان العلم عاجز عن الاجابة لان عمله هو في مجال معرفة الظواهر العينية في حين نرى الفلسفة وهي قادرة على كشف هذه الروابط والنفوذ الى عمق الحقائق، نراها هي المسؤول الوحيد عن الاجابة على مثل هذه التساؤلات.

ومن وجهة نظر الفلسفة فان الامر لايكمن في انه مادمنا لم نر باء توجد بدون الف فان باء اذن محتاجة لألف وهكذا كل معلول آخر بالنسبة لعلته، وانما ترى الفلسفة ان المعلول يستحيل ان لا يكون معلولا ويكون مستقلا عن علته، فتعلق المعلول وارتباطه لاينفك عن واقع المعلول بل هو عين واقعه. ومن هنا - وبلا التفات لمعلولية خصوص باء لألف - طرحت الفلسفة مسالة كلية: وهي انه أين يكمن سر الارتباطات العلية والمعلولية والاحتياجات القطعية العلية والمعلولية؟ وهل ان الاشياء محتاجة للعلة لأنها (اشياء) و(موجودات) اي ان الشيئية والموجودية لا تشكل ملاك التعلق والاحتياج واذا كان البناء على ان يكون مجرد الشيئية والموجودية ملاكا لشيء فيجب - على القاعدة - أن يكونا

ملاكا لعدم الاحتياج وعدم التعلق لا ملاك الاحتياج والتعلق وان الذي يناسب أن يكون ملاكا للاحتياج والتعلق هو النقص في الشيئية والموجودية لا الكمال في الموجودية والشيئية.

ولم يفترض أي من الفلاسفة او المتكلمين الاسلاميين الذين طرحوا هذاالبحث ان صرف الشيئية والموجودية هي ملاك الاحتياج والتعلق حيث يكون لازم ذلك وجوب أن يكونا لموجود متعلقا من جهة كونه موجودا وانما اعتبروا ان من المقطوع به ان حيثية الاشياء وجهاتها الاخرى التي تعود الى جوانب النقص والعدم يجب ان يكمن فيها سر الاحتياج للعلة، وقد ابديت في هذا المجال نظريات ثلاث هي:

الاولى

نظرية المتكلمين: وقد رأى المتكلمون ان ملاك احتياج المعاليل للعلل وعدم استقلالها هو (الحدوث) اي سبقها بالعدم في حين يكون ملاك الغنى وعدم احتياج الشيء للعلة هو (القدم) وكون الشيء (دائميا).. فقد قال هؤلاء انه اذا كان وجود ما مسوقا بالعدم وكان عدمه يسبق وجوده وبعبارة اخرى كان معدوما في زمان وموجودا في زمان بعده فمثل هذا الموجود لانه كان معدوما ثم وجد محتاج للعلة التي توجده ويكون وجوده وجودا مرتبطا بالغير، اما لو فرض أن موجودا ما كان موجود دائما ولم يات زمان كان فيه معدوما فان مثل هذا الموجود مستقل مستغن عن العلة ولايرتبط اي ارتباط بغيره.

وهكذا صرح المتكلمون انه معنى علية شيء لشيء اساسا مثلا معنى عليه الف لـ باء هو ان ألف نقلت باء من العدم الى الوجود وهذا انما يتصور في حالة

كون باء مسبوقة بالعدم أما اذا فرض ان باء كانت موجودة دائما، ولم تكن معدومة في اي زمان فلا معنى لعلية الف لها.

فهم في الحقيقة يرون ان النقص الذي صار منشأ لاحتياج الاشياء وارتباطها وتعلقها بغيرها هو العدم السابق أي العدم المقدم على الوجود زمانا، في حين رأوا ان منشأ الاستغناء والاستقلال عن الغير هو القدم وعدم وجود «سوء سابقة» عدمية وعليه فمن وجهة نظرهم يكون الموجود اما ناقصا ومحتاجا وحادثا ومرتبطا بالغير او كاملا ومستغنيا وقديما ومستقلا عن الغير.

الثانية

نظرية قدماء الفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا حتى عصر صدر المتاهلين. وقد أورد هؤلاء على نظرية المتكلمين التي تجعل الحدوث والعدم السابق ملاك النقص والاحتياج والارتباط بالغير، أوردوا اشكالات اساسية لامجال هنا لذكرها، اما نظريتهم هم فانهم قالوا انه صحيح ان كل حادثة تحتاج للعلة ولكن ملاك الاحتياج في الحادث ليس حدوثه وانما هو أمر آخر، كما انه ليس (القدم) باي وجه ملاك الكمال وعدم الاحتياج والاستقلال.

وانما ادعوا ان ملاك النقص والكمال والاحتياج والغنى في الاشياء يجب أن يكمن في مرتبة ذاتها و ماهياتها لافي سبقها بالعدم وهو ما يسمى (بالحدوث)، ولافي أزلية الوجود الذي يدعى (القدم).

فان الاشياء في مرتبة الذات ومن حيث الوجود على نحوين، او انها تفرض على نحوين:

النحو الاول

ما كان الوجود عين ذاته اي ليس له ماهية غير الوجود وبعبارة اخرى فان ماهيته ووجوده شيء واحد.

والثاني

ما كانت ذات الشيء امرا غير الوجود او العدم.

ونسمي النوع الاول واجب الوجود والنوع الثاني (ممكن الوجود) ولما كان واجب الوجود عين الوجود ولامعنى لان يخلو الشيء من نفسه بل محال أن لايوجد وهو عين الوجود، لما كان كذلك فهو غني عن العلة اذ العلية عبارة عن ان تمنح العلة الوجود لذات المعلول فاذا كانت ذات الشيء عين الوجود وليس فيها ـ من هذا الجانب خلأ مطلقا فلا احتياج له للعلة. اما ممكن الوجود فانه نظرا لعدم كونه عين الوجود ولا عين العدم فهو متساوي النسبة اليهما ولا يقتضي احدهما فلديه خلأ بالنسبة لهما، ونظرا لذلك يحتاج الى شيء آخر يملأ ذلك هوالعلة، فوجود العلة يملأ ذلك الخلأ في الوجود ويصبح ممكن الوجود بالذات واجب الوجود بالغير، في حين يملأ عدم العلة الخلأ الحاصل من جانب العدم ويعود ممكن الوجود بالذات ممتنع الوجود بالغير.

وقد اسمى الفلاسفة هذا الخلأ باسم (الامكان الذاتي) وهم يقولون: ان ملاك احتياج الاشياء للعلة هو (الامكان الذاتي) كما انهم يسمون ذلك (الملء) الوجودي باسم (الوجود الذاتي).

فالحقيقة هي ان ذلك النقص الذاتي هو الذي يجعل الموجودات ـ في نظر الفلاسفة ـ محتاجة وناقصة ومتعلقة بالغير هو (الخلاء الذاتي) وان ذلك الكمال

الذاتي الذي هو منشأ كمال الموجودات والذي يجعلها غنية عن الارتباط بالغير هو (الامتلاء الذاتي) اي كون الذات عين الوجود.

وعليه ولما كان ملاك الاحتياج هو الخلاء الذاتي لا السابقة العدمية فلو فرضنا وجود موجود قديم في العالم بحيث لم يأت زمان كان فيه معدوما ولم يكن يتطرق اليه عدم زماني ولكنه كان ممكن الوجود فان مثل هذا الموجود معلول ومخلوق ومرتبط بالغير وان كان أزليا وأبديا ويعتقد الفلاسفة بوجود مثل هذه الموجودات ويدعونها (العقول القاهرة).

الثالثة

نظرية صدر المتألهين ومدرسته.

فصدر المتألهين يقبل ان كل حادث محتاج ويقبل ان كل ممكن الوجود محتاج للعلة ويرى ان اشكالات الفلاسفة على المتكلمين اشكالات واردة، كما انه يقبل رأي الفلاسفة في انها لا مانع من كون موجود ما قديما زمانيا ودائم الوجود اي أزليا وأبديا ووجوده ـ في نفس الوقت ـ مرتبط مخلوق و معلول ارتضى رأي الفلاسفة في ان ملاك الاحتياج والارتباط يجب ان يبحث عنه في داخل الاشياء لا في العدم السابق ولكنه أثبت من جهة اخرى انه كما ان الحدوث لايمكنه ان يشكل ملاك الاحتياج فان الامكان الذاتي وبتعبيرنا (الخلاء الذاتي) لايمكنه ايضا ان يكون ذلك الملاك، وذلك لان الامكان الذاتي من أحكام الماهية، فالماهية هي التي يقال انه في مرتبة ذاتها متساوية النسبة الى العدم والوجود معا وانها جوفاء وخالية في داخلها ويجب ان يكون هناك غير يملأ هذا الفراغ...

ولكن لما كانت الماهية أمرا اعتباريا لا واقعيا ولذا فهي خارجة من نطاق الاحتياج وعدم العلية والمعلولية والتاثير والتاثر بل من حريم الموجودية والمعدومية، فلايستطيع (الامكان الماهوي) أن يكون السر الصلي للاحتياج للعلة، فكل هذه الامور أي الموجودية والمعدومية والعلية والمعلولية والاحتياج وعدمه يمكن ان تنسب للماهية ولكن بالمجاز والعرض والفرض أي تنسب اليها بتبع الوجود الذي تنتزع منه الماهية وتعتبر، فالاساس الاصيل للاحتياج الحقيقي يجب ان يكون في نفس الوجود.

وقد كان صدر المتاهلين قد اثبت اصالة الوجود واثبت معها التشكيك والمراتب في الوجود أي اثبت ان الوجود حقيقة لها مراتب. وعليه فكما ان الغني ليس خارجا عن حقيقة الوجود، فذلك الاحتياج وكما أن الكمال ليس خارجا عن حقيقة الوجود فان النقص كذلك فحقيقة الوجود هي التي تقبل في داخلها النقص والفقر، والاحتياج وعدمه، الشدة والضعف والوجوب والامكان واللامحدودية والمحدودية، بل هي عين كل هذه الامور.

وما هو الواقع ان حقيقة الوجود بما هو وجود وفي مرتبة ذاته مساو للكمال والاستغناء وعدم الاحتياج والشدة والوجوب واللامحدودية اما النقص والفقر والاحتياج والامكان وامثال ذلك فهي تنبع من التاخر عن مرتبة الذات ومن المعلولية التي تلازم النقص.

وهكذا فان صدر المتاهلين يرى ان مسالة الخلو الذاتي للماهية عن الوجود والاحتياج لشيء آخر يملأ ذلك الخلو صحيحة ولكن على اساس اصالة الماهية لا على اساس اصالة الوجود. فان نسبة الاحتياج والخلو الذاتي للماهية.

وان هناك شيئا آخر اسم العلة يملأ الخلو الذاتي لها نسبة تسامحية فلسفية، اذ ان العلية والمعلولية والاحتياج وعدمه كلها من شؤون ما هو عين الواقع اي الوجود، فسر احتياج وجود لوجود آخر هو القصور الذاتي والمحدودية الذاتية لذلك الوجود.

وعلى اساس من نظرية صدرالمتاهلين ـ وخلافا لنظرية المتلكمين وجمهور الفلاسفة ـ فان الاحتياج والمحتاج وملاك الاحتياج ليست امورا منفصلة فهي جميعا هنا شيء واحد، فان بعض مراتب الوجود بحكم قصورها الذاتي وتاخرها الذاتي عن المنبع الاصلي للوجود هذا البعض هو عين الاحتياج لمرتبة اخرى من الوجود.

ولما كان صدر المتاهلين قد طرح مسالة (ملاح الاحتياج للعلة) بالنحو الكلاسيكي فقد اتبع اسلوب امثال ابن سينا في ذلك ولكنه في مكان آخر يبين نظره في هذه المسالة بما يشكل نتيجة حتمية للاصول التي اسسها والتي لايمكن ان تكون غير ذلك، ولما كان الملاصدرا قد طرح المسالة وفق الاسلوب القديم فقد ظن المتاخرون واتباع مدرسته مثل المرحوم السبزواري ان صدر المتاهلين ليست له نظرية مستقلة. في حين اننا بينا هذا الامر ـ ولأول مرة ـ في حواشي (اصول الفلسفة) مما يتفح السبيل لاستفادة الآخرين من ذلك وعلى اي حال: فان المسلم به ـ بناء على اساس كل هذه النظريات ـ ان سر الاحتياج للعلة ليس مجرد كونها (اشياء) أو (موجودة) وان الاشياء ليست محتاجة للعلة لأنها موجودة، كلا فان الموجودية بدلا من ان تكون دليلا على الاحتياج دليل على الغنى والاستقلال.

وهكذا تبين من مجموع ما قلناه امران:

الف

- ان ما نقوله احيانا من (ان كل شيء او كل موجود يحتاج للعلة) أمر غير صحيح بل هو غلط فظيع، فالتعبير الصحيح هو ان (كل ناقص يحتاج الى علة) وقد راينا أن مذاهب مختلفة بحثت هذا الموضوع واختلفت انظارها حول ملاك الاحتياج للعلة ولكن القدر المسلم هو ان كل ناقص يحتاج للعلة لا كل شيء سواء كان ناقصا او كاملا.

باء

- توضح - عبر هذا - تصورنا عن (العلة الاولى).

وعلمنا ان (العلة الاولى) التي هي الذات القديمة الكاملة واجبة الوجود واللامتناهية، انما كانت علة اولى لأن الوجود عين ذاتها، وهي الوجود الكامل لا الناقص، والوجود اللامحدود لا المحدود ليوجد فيها منشا وملاك للاحتياج للعلة فليس معنى العلة الاولى هو انها علة نفسها ومبدعة نفسها ومؤسسة لها، كما انه ليس معناها انها لا تختلف عن الاشياء لاخرى من حيث الاحتياج للعلة ولكنها خرجت عن قانون العلة بمقتضى استثناء معين.

ويمكن هنا ان يحصل سؤال آخر لدى بعض الافراد الذين لا تمرس لهم في مثل هذه المسائل وهو انه صحيح ان العلة الاولى غنية وغير محتاجة لاي تعلق لانها قديمة وكاملة ولامحدودة وواجبة الوجود، وان سائر الاشياء محتاجة لاي تعلق لانها قديمة وكاملة ولامحدودة وواجبة الوجودة، وان سائر الاشياء محتاجة لاي تعلق لانها قديمة وكاملة ولامحدودة وواجبة الوجود، وان سائر الاشياء محتاجة ومتعلقة لانها ليست كذلك ولكن لماذا كانت العلة الاولى علة

اولى؟ بمعنى انه لماذا كانت هي بالخصوص قديمة وكاملة ولامحدودة من بين جيمع الموجودات؟ ولماذا لم تكن حادثة وناقصة؟ ولماذا لم يحز موجود آخر من الموجودات التي هي الان ناقصة ومحتاجة مقام واجب الوجود؟

ولكن مع ملاحظة ما تقدم يتضح جواب هذا التساؤل فقد فرض في هذا التساؤل انه كان من الممكن ان لا يكون واجب الوجود واجب الوجود وتدخلت علة وجعلته واجب الوجود لاممكن الوجود، وكان من الممكن ان لايكون ممكن الوجود ممكن الوجود، ولكن على اثر تدخل علة خاصة صار ممكن الوجود وبتعبير آخر انه كان من الممكن ان يكون وجود كامل الذات اللامحدود وجودا ناقصا محدودا، وان يكون وجود الناقص والمحدود، كامل الذات لا محدودا ولكن تدخل عامل وجعل هذا كامل الذات لا محدودا وجعل ذلك ناقص الذات محدودا.

ولكن المتسائل غير ملتفت الى ان مرتبة اي موجود هي نفس ذات ذلك الموجود تماما كما ان مرتبة اي عدد هي عين ذات ذلك العدد، وعلى هذا فلو ان موجودا استغنى عن العلة بحكم الغنى الذاتي والكمال الذاتي، فانه لايمكن لأي علة ان يكون لها اي دخل فيه، ولم توجده اي علة، ولم تجعله اي علة في مرتبته التي هو فيها.

ان سؤال: لماذا صارت العلة الاولى علة الاولى. وهو سؤال بقي بلا جواب في الفلسفة الغربية. هو سؤال بلا معنى، فان العلة الاولى موجوديتها عن حقيقتها وعين ذاتها وكونها علة اولى عين ذاتها وهي من كلتا هاتين الحثيتين غير محتاجة للعلة.

ان هذا السؤال هو تماما كما لو قلنا: لماذا كان عدد الواحد واحدا ولم يكن

اثنين والعدد الثاني ثانيا وليس واحدا ولم يحل محل عدد الواحد؟!

وقد بحثنا بشكل اكثر تفصيلا في كتاب (العدل الالهي) حول موضوع (ان مرتبة كل موجود هي عين ذاته) وسوف لن نكرر البحث هنا.

وفي ختام هذا المقطع من البحث وجدنا ان من المناسب ان ننقل كلاما لبراتراند راسل الفيلسوف المعاصر وذلك حول العلة الاولى لنعرف تصوره الفلسفي حول هذه المسالة الغامضة.

فان لراسل كتاب صغيرا باسم «لماذا لم أكن مسيحيا؟» لا يقصر انتقاده فيه على المسيحية بل يوسع من نطاقه ليشمل أساسا كل الافكار الدينية عموما وفكرة الالوهية بالخصوص والتي يقبلها بعض غير المعتقدين بالدين ايضا.

ومن جملة الاشكالات ـ في هذا الكتاب ـ نجده يشكل على (برهان العلة الاولى)... ولأجل ان نعرف كيف تصور راسل هذه المسائل في ذهنه لننقل شيئا من أقواله.. انه يقول:

«ان اساس هذا البرهان عبارة عن ان كل ما نراه في هذا الكون له علة واذا تتبعنا سلسلة العلل فسوف نصل بالنهاية الى علة أولى وهذه العلة الاولى نسميها علة العلل او الله».

ومن ثم يبدأ بنقده كمايلي:

«لم اكن ابان شبابي لافكر في هذا المسائل بعمق، وكنت اقبل برهان علة العلل الى مدة من الزمن مديدة، الى ان طالعتني جملة من كتاب كنت اتصفحه ـ وانا في الثامنة عشرة ـ وهو كتاب (الاتوبيو غرافية) لجان ستيوارت ميل... وكانت هذه الجملة تقول: (كان ابي يقول: ان سؤال: من الذي

خلقني؟ لاجواب له لانه ينطرح سؤال آخر بعده مباشرة وهو: من الذي خلق الله؟)

وهكذا وضحت لي هذه الجملة ـ على بساطتها ـ كذب برهان علة العلل ومازلت اراه كاذبا.. فاذا كانت العلة ضرورية لكل شيء فهي ضرورية لله ايضا واذا امكن لشيء ان يوجد بلاعلة فان هذا الشيء يمكن ان يكون هو الله او العالم. وسخف هذا البرهان انماهو لهذه الجهة بالخصوص».ولكن كلامنا نحن الذي مر وضح سخف كلام راسل هذا فليس الكلام انه هل يجب ان يكون لكل شيء علة او انه ـ استثناء ـ استطاع موجود ما ان يوجد بلا علة؟ واذا امكن ان يوجد وجود ما بدون علة فما الفرق بين ان يكون هو الله او العالم؟

وانما نقطة التركيز في الكلام هي ان كل شيء وكل موجود ـ من زاوية كونه شيئا وله بنوع ما وجود ـ ليس فيه ملاك الاحتياج للعلة ولاملاك عدم الاحتياج ليقال ما الفرق بين الاشياء من هذه الجهة، الا انه يوجد بين الاشياء والموجودات هو صرف الوجود، وهو الكمال المطلق، وكل كمال منه واليه،ولان وجوده عين ذاته فهو غير محتاج للعلة ـ خلافا للاشياء التي لها وجود مستعار من الغير ـ فان مثل هذا الموجود لا يفتقد الوجود ولاكمالات الوجود ليطلبها ويسعى نحوها، بل لايمكن ان يفقدها مطلقا.

ومن جانب آخر فانا نعيش في عالم كل شيء فيه له جهة موقتة وكل شيء يسعى باحثا عن شيء آخر لايملكه، وكل شيء يفقد مالديه في وقت وآخر، نعيش في عالم كل شيء فيه في معرض الزوال والفناء والتغيير، وتبدو علائم الفقر والحاجة والاستعارة والاعتماد في ناصية كل شيء وجزء من اجزاء هذا العالم فلا يمكن اذن ان يكون هذا العالم علة اولى وواجب الوجود،

وهذا هو الاستدلال الابراهيمي الذي يعرضه القرآن الكريم في قوله تعالى «وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين. فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الآفلين فلما راى القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الظالين. فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فملا افلت قال: يا قوم اني بريء مما تشركون. اني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والارض حنيفا وما أنا من المشركين».

وخلاصة الاستدلال هي انه يجد نفسه ـ وفق فطرته وبحكم البديهية العقلية ـ مربوبا ومقهورا، فهو اذن في بحث دائب عن ربه وقاهره، واول مايلفت نظره ، الكوكب. ثم القمر، ثم الشمس ولكن بنظرة وملاحظة بسيطة يدرك آثار المربوبية والمقهورية فيها ايضا وهي اشد الموجودات اشراقا وكان اهل عصر ابراهيم يعتبرونها مدبرة ومديرة لهذا العالم، نعم يرى فيها وفي غيرها علائم المخلوقية والمربوبية.. وهنا يتجه بقلبه وعقله نحو القدرة القاهرة التي هي (الرب المطلق) و(القاهر المطلق) الذي لا اثر فيه للمربوبية والمقهورية والحدوث والفناء والفقر. فهو يتعرف عن طريق انواع الفقر والفناء والحدوث والزوال والمروبوبية والمقهورية، على وجود ذلك القاهر الكامل.

التوحيد والتكامل

ومن جملة المسائل التي كان لها تاثير كبير ـ في نظري ـ في ايجاد الدوافع نحو المادية مسالة توهم التضاد والتنافي بين «مبدا الخلقة» من جهة ومبدا الترانفوميسم اي «مبدا التكامل، وخصوصا تكامل الاحياء» من جهة اخرى. وبعبارة اخرى توهم ان (الخلقة) مساوية مع كون الوجود آنيا ودفعيا وان التكامل مساوق لعدم وجود خالق للاشياء.

وما يعرضه لنا التاريخ هو ان الغرب بالخصوص كانت فيه بعض الافكار القائلة بان كون العالم قد اوجده الله يستلزم ان تكون جميع الاشياء ثابتة وبنمط واحد ابدا، فلا يحدث اي تغيير في الكائنات وخصوصا في اصول الكائنات اي (الانواع) فالتكامل اذن غير ممكن. وخصوصا التكامل الذاتي اي التكامل المستلزم لتغير ماهية الشيء ونوعيته...

في حين أن المشاهد انه كلما تقدمت المسيرة العلمية وتوسعت ابعادها تثبت وتتبرهن مسالة التكامل في الاشياء وخصوصا الاحياء وانها تقطع خطا متصاعدا متكاملا. وعليه فان العلوم ـ وبالاخص علوم الحياة ـ تخطو في الاتجاه المعاكس للالهية.

وكما نعلم فان نظريات لامارك وداروين ـ وخصوصا داروين ـ قد اثارت ضجة كبرى في اوربا. فقد عرضت نظريات داروين على انها نظريات الحادية مائة بالمائة في نفس الوقت الذي كان فيه داروين نفسه شخصا معتقدا بالله

والدين ويقال انه كان يضم الكتاب المقدس الى صدره اثناء الاحتضار وقد أكد هو ايمانه مرات عديدة.

وهنا يمكن ان يقال: ان الترانفوميسم بشكل عام (والدار وينية بشكل خاص وخصوصا فرضية داروين حول ان اصل الانسان من القرد وان كانت هذا الفرضية قد ردت بعد ذلك) انما اعتبرت الحادية لانها تخالف ماجاء في الكتب الدينية المقدسة، فان الكتاب الديني عموما يؤكد ان خلق الانسان بدأ من انسان اول اسمه (آدم) ويظهر منها ان (آدم) خلق مباشرة من التراب، ولذا فلم يكن باطلا ان يعرف داروين والداروينيون بل وكل انصار التكامل بانهم منكرون لله. اذ لايمكن خلق التلاؤم بين الاعتقاد بالدين والاعتقاد بمبدأ (التكامل) فلابد ان يختار احد المبدأين ويطرح الآخر.

والجواب هو:

اولا:

ان مابينته العلوم في هذا المجال لم يعد ان يكون مجرد فرضيات تتغير دائما وتبطل وتحل محلها فرضيات اخرى، وعليه فلايمكن ان نعمل ـ على اثر هذه الفرضيات المتغيرة القلقة ـ على رفع اليد عن ماجاء في كتاب سماوي اذا كان قد بين بشكل صريح لايقبل التوجيه ونجعل تلك الفرضيات المتبدلة دليلا على عدم صحة اصل الدين، وتكون عدم صحةالدين ـ بالتالي ـ دليلا على عدم وجود الله.

ثانيا:

فان العلوم قد سارت في اتجاه التأكيد على حصول التغييرات الاساسية في الاحياء، وخصوصا في المراحل التي تتغير فيها النوعية وتتبدل الماهية على نحو

الطفرة الفجائية - فلم تعد مسالة التغيرات البطيئة جدا واللامحسوسة والمتراكمة مسالة مقبولة.. وعندما عاد ممكنا - من وجهة نظر العلم - ان يطوي الطفل في يومه الاول طريق مائة سنة فما المانع من ان يطوي الموجود في اربعين ليلة طريق مئات الملايين من السنين.

ولنفرض ان ما جاء في الكتب المقدسة يؤكد بصراحة ان آدم خلق مباشرة من التراب وبشكل يبين انه ملازم مع نوع من التاثير في الطبيعة وقد جاء في بعض النصوص الدينية ان طينة آدم عجنت خلال اربعين يوما، فمن يعلم؟ ان من الممكن ان كل المراحل التي تمر بها الخلية الحية بشكل طبيعي خلال المليارات من السنين حتى تنتهي الى حيوان من نوع الانسان، هذه المراحل طوتها في اربعين يوما طينة آدم الاول وفقا للشرائط غير العادية التي وفرتها لها يد القدرة الالهية تماما كما يقال من ان نطفة الانسان في الرحم تطوي خلال تسعة اشهر كل المراحل التي يقال ان الحدود الحيوانية للانسان قد طوتها في خلال مليارات السنين.

ثالثا:

ولنفرض ان ما جاء في هذه العلوم يتجاوز حدود الفرضية ويصبح قطعيا - من وجهة نظرها - ولنفرض ايضا ان من غير الممكن ان تتوفر الشرائط والظروف الطبيعية التي تمكن المادة من ان تطوي في ايام المراحل التي يجب ان تطويها بابطأ من ذلك بكثير في شروط اخرى، كما لنفرض ان العلم قطع بان اجداد الانسان كانوا حيوانات معينة، لنفرض كل هذا فان نقول: أليست ظواهر النصوص الدينية قابلة للتوجيه؟ اننا اذا جعلنا القرآن الكريم - خصوصا - محور كلامنا فسوف نجد انه يبين قصة آدم كنموذج، ولايستفيد

من كيفية خلقة آدم العجيبة لاثبات العقيدة الالهية وانما يركز عليها لبيان المقام المعنوي للانسان وبيان مجموعة من المسائل الاخلاقية وعليه فمن الممكن تماما لانسان يعتقد بالله والقرآن ان يحتفظ بايمانه هذا وفي نفس الوقت يوجه قصة آدم بتوجيه معين. فلدينا اليوم افراد معتقدون بالله والرسول و القرآن وهؤلاء يفسرون خلقة آدم في القرآن بتفسير ينطبق تمام الانطباق على ما جاء في العلوم الحديثة.

ولم يدع احد ان تلك النظريات تخالف الايمان بالقرآن و نحن - انفسنا - اذ نراجع الكتب التي تضمنت عرض تلك النظريات نجد انها تحوي بعض النكات الملفتة للنظر والتي تستدعي التامل الفائق وان لم نقتنع بها تماما.

وعلى اي حال فليس من الانصاف حقا ان تجعل امثال هذه الامور ذريعة لانكار القرآن والدين وفضلا عن انكار الله.

رابعا :

لنفرض ان ظواهر الآيات الدينية لم تكن قابلة للتوجيه والتفسير الملائم، كما نفرض انه ثبت علميا ان الانسان له نسب حيواني مما كان يدعو - فرضا - لانكار الكتب الدينية ولكن لماذا انكار الله؟ فانه يمكن ان توجد اديان اخرى في العالم لا تصرح كما صرحت التوراة بان اصل الانسان هو من التراب مباشرة. ثم ما هي الملازمة بين عدم قبول دين معين او عدم قبول الاديان كلها وبين عدم قبول الله؟ هذا ونحن نجد دائما اناساكانوا ولايزالون يؤمنون بالله ولكنهم لاينتمون الى اي دين.

ومن مجموعة ما سبق علم: ان فرض التنافي بين مضامين الكتب الدينية ومبدا التكامل لايشكل ذريعة وعذرا للاتجاه نحو المادية. وانما يكمن سرالامر -

في الحقيقة - في الماديين الاوروبيين تصوروا ان فرضية التكامل لا تنسجم مع المسألة الالهية عقلا ومنطقا، سواء كانت منسجمة مع الدين ام لم تكن ولهذا كانوا يؤكدون اننا اذا قبلنا مبدأ التكامل انتفت مسالة الايمان بالله.

ولهذا فنحن الآن ندخل في هذا البحث لنعرف انه هل يوجد اي تناف بين المسالتين - عقلا ومنطقا - ام لا وانما كان قصور المفاهيم الفلسفية في اوربا هو الذي انتج تصور هذا التنافي؟

وعلى اي حال يجب ان نعرف الاسلوب الذي فرض معه الماديون وجود مثل هذا التنافي؟

وهنا نقول انه يمكن ان نعرض كلامهم بنوعين من العرض:

احدهما

انه بظهور نظرية التكامل سلب الالهيون اهم دليل لديهم فان عمدة ادلة الالهيين على وجود الصانع العليم الحكيم هوالنظام المتقن في العالم. ان هذا النظام المتقن يبدو بوضوح وبالخصوص في الاحياء اي النباتات والحيوانات.

وكان الاستدلال عن طريق النظام المتقن في الموجودات صحيا لانه لم يمكن من المقبول عقلا ان يوجد موجود ما دفعة بدون ان تكون وراءه قدرة مدبرة مع انه مزود بمجموعة كبرى من التشكيلات الدقيقة التي تظهر ان هذا التنظيم والترابط قائم على اساس اهداف خطط لها بدقة. الا انه لوكانت خلقة الموجودات تدريجية وحاصلة في طول الزمان اي خلال مئات الملايين من السنين بالنحو الذي تتغير فيه الاجهزة شيئا فشيئا مع توالي القرون وتراكم الاجيال حتى تصل الى الحال الذي نجده عليها، فانه لامانع من ان لايوجد من قبل اي تخطيط او استهداف، اي لامانع من عدم فرض قوة مدبرة مشرفة على

مسيرة هذا الكائن بل نفترض ان انواع الصدفة ومحاولة التلاؤم الجبرية مع الظروف هي التي شكلت منشا لهذه الانظمة والتشكيلات.

وعليه فلو قبلنا وثبتت لدينا نظرية (التكامل) فان عمدة دليل الالهيين ينهدم وهذا بنفسه كاف في ترجيح كفة الماديين فيميل البعض للطرف المادي.

الا ان هذا التوجيه في حد ذاته ليس صحيحا. اذ لو عرض هذا الكلام على مدرسة الهية حية لاجابت ـ في الحال ـ بانه:

اولا

ليس دليل اتقان الصنع هو الدليل الوحيد على وجود الله، كما انه من المبالغة ان يقال انه عمدة الادلة على وجوده تعالى.

وثانيا

فان نظام الخلقة لاينحصر في بناء الاجهزة الداخلية للحيوانات ليقال ان التكامل التدريجي للأحياء كاف في تفسيرها تفسيرا صدفيا.

وثالثا

فان المهم والجواب الاساسي على هذا الاشكال هو ان الظهور التدريجي والتغيرات التصادفية للبناء التكويني في النباتات والحيوانات لايمكنه باي حال ان يفسر مثل هذا الاتقان والدقة المتناهية في اجهزتها ذلك ان التغييرات الاعتباطية انما يمكننا ان تشكل تفسيرا كافيا لهذا الاتقان والدقة في حالة افتراضنا انه على أثر صدفة عمياء، او نشاط غير هادف، او يستهدف شيئا غير ما حصل من نتيجة، على اثر ذلك يحصل تغيير تصادفي في بناء الكائن الحي فمثلا يحصل غشاء بين اصابع رجل الوز، وهذا التغيير التصادفي ينفع للسباحة ثم ينقل الحيان هذا التغيير بالوراثة الى الاجيال التالية ويبقى قائما فيها.

في حين انه اولا ان علم الوراثة يتردد كثيرا في مجال انتقال الصفات المكتسبة الفردية الشخصية، وخصوصا (المكتسبة) بل انه ينكر الانتقال.

والثاني

فانه ليس كل الاعضاء والجوارح والتشكيلات شبيها بغشاء الوز فغالبا ما نجد ان كلا من الاعضاء يشكل جزءا من جهاز منظم مترابط معقد مثل جهاز الهضم وجهاز التنفس، والجهاز البصري، والسمي وغيرها فان كل هذه الاجهزة تحوي نظاما دقيقا مترابطا مالم توجد كل اجزائه لاتترتب النتائج المرجوة منه فمثلا الاغشية البصرية ليست هي بحيث اننا نفترض ان لكل منها عملا مستقلا للبدن وان كلا منها وجد في البدن خلال ملايين من السنين، وانما العين بكل اغشيتها وسوائلها واعصابها وعضلاتها. ولها من حيث كثرتها وتنوعها وتنظيمها وتشكيلها نظام محير عجيب. تقوم بمجموعها بعمل واحد دقيق. وهكذا فليس من المقبول حقا ان تكون التغييرات التصادفية ولو خلال مليارات السنين قد اوجدت بالتدريج الجهاز البصري او السمعي اوغيره.

ان مبدا التكامل يثبت اكثر من ذي قبل وجود القوة المدبرة الهادية في وجود الموجودات الحية ويبين بوضوح (الغائية) في الكون وداروين نفسه عندما تحدث حول اصل التوافق مع البيئة ابدى نظره بشكل قيل له معه بانك تتحدث حول هذا المبدا كمبدا يستمد من ماوراء الطبيعة. والحقيقة هي كذلك بالضبط فان قوة التوافق والتلاؤم مع البيئة والظروف في الاحياء. وهي قوة مجهولة جدا ومحيرة. هذه القوة غير مادية وتنبع من عالم ماوراء الطبيعة فهي مسخرة لنوع من الهداية والشعور بالهدف وليست. باي حال. قوة عمياء وبلا هدف.

ودلالة مبدأ التكامل على وجود غيبي متصرف في امر العالم لا تقل عن دالالة اي مبدأ آخر.

وسركون داروين وكذلك الكثير من علماء بعده موحدين والهيين هوذلك. فان الاصول والقوانين الطبيعة من قبيل التنازع للبقاء، الوراثة، انتخاب الاصلح، التطابق مع البيئة «اذا فسر على انه مجرد رد فعل طبيعي عادي اعمى في قبال البنة» كل هذه القوانين لايمكن باي وجه ان تفسر لنا خلقة الموجودات الحية النباتية والحيوانية.. وطبيعي اننا لا نقول انهم راوا ان هذه القوانين غير لازمة ولذا فانهم رجعوا للقول بالوجود الدفعي ولكن نقول انهم رأوا انها لا تكفي في تفسير تلك الخلقة.

والحقيقة هي ان السر في جعل نظرية التكامل نظرية ضد الاستدلال الالهي بدليل (اتقان الصنع) على وجود الله يكمن في ضعف الاجهزة الفلسفية الالهية، فبدلا من ان تجعل هذه الاجهزة ظهور القول بمبدأ التكامل مؤيدا للمدرسة الالهية فقد تلقت هذا المبدأ شيئا ضد المدرسة الالهية بعد ان فرضت ان الموجودات وخصوصا الاحياء لو انها تكاملت خلال ملايين السنين فانه سوف لن يكون اتقان الصنع دليلا على وجود قوة مدبرة شاعرة وان من الممكن ان تنتج التصادفات العمياء المتكررة مثل هذا الاتقان.

ثم انه علاوة على مثل هذه النظرة عن مبدا التكامل وانه يضعف دليل الالهيين، فان هناك عاملا آخر سبب ان ينظر الى مبدأ التكامل على انه ضد الفكر الالهي مما ولد رواجا قويا للفكر المادي. وهذا العامل هو انهم افترضوا انه لو قبلنا وجود الله وجب ان تكون الاشياء قد وجدت وفقا لتصميم مسبق بمعنى ان وجودها قد خطط له قبلا في العالم الالهي ثم خلقت بالادارة والمشيئة الالهية القاهرة.

والتخطيط والتصميم القبلي يلازم عدم أي دخل للصدفة في البين، اذ الصدفة ضد التصميم والتنبؤ القبي، فالامر التصادفي هو الامر الذي لم يتنبابه من قبل ولم ينتظر ولم يكن مما يقبل التنبؤ.

والتخطيط والتصميم القبلي يلازم عدم أي دخل للصدفة في البين، اذ الصدفة ضد التصميم والتنبؤ القبلي، فالامر التصادفي هوالامر الذي لم يتنبأ به من قبل ولم ينتظر ولم يكن مما يقبل التنبؤ.

ولكننا نعلم ان للصدفة دورها الكبير المهم في خلق الكائنات فاننا اذا قلنا ان الصدفة لا تكفي لخلق الاشياء فانه لايمكننا انكار وجودها ودورها المؤثر. فمثلاً نفس الارض التي هي مهد الاحياء. كانت قطعة انفصلت عن الشمس على اثر صدفة وهي قرب الشمس من كرة سماوية كبيرة ووقوعها تحت تأثير جاذبيتها.

فاذا كان هناك في البين تصميم قبلي، وحسب الاصطلاح تقدر ازلي فانه لم يكن للصدفة مجال لتؤدي اي دور مطلقا.

فالنتيجة هي انه ان كان هناك موجود الهي فان الاشياء توجد طبق تصميم قبلي، و تنبؤ سابق لها في العلم الازلي الالهي، واذا كانت الاشياء قد صمم لها في العلم الازلي الالهي لم يكن هناك اي صدفة في البين، ولان للصدفة دورا مؤثرا في الخلقة فالنتيجة هي ان خلق الاشياء لم يكن مقرونا بتصميم قبلي، ولانه لم يكن مقرونا بتصميم قبلي فليس هناك وجود الهي في البين.

علاوة على هذا فان كانت الاشياء قد وجدت بالارادة والمشيئة الازلية فمن اللازم ان تكون وجدت آنا ودفعة، لان ارادة الله مطلقة وبلا مانع وغير مشروطة، ولازم كون ارادة الله مطلقة وبلا مانع وغير مشروطة ان يوجد اي شيء يريده

بدون أي فاصل متصور. ولهذا جاء في الكتب الالهية انه «انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون» فاذا كان العالم وموجوداته قد وجدت بمقتضي الارادة والمشيئة الالهية يلزم ان يوجد العالم من الاول بالشكل الذي ينتهي اليه، اي بآخر صورة كاملة متصورة له.

ونتيجة هذين البيانين - اللذين كان احدهما يرتبط بالعلم الازلي. والآخر بالمشيئة الازلية - هي انه لو كان هناك اله في العالم فان هناك علما ازليا ومشيئة ازلية، ومقتضي العلم الازلي وكذلك مقتضي المشيئة والارادة الازلية هو ان توجد الاشياء دفعة واحدة.

والجواب انه لا العلم الازلي يؤدي الى دفعية الوجود ولا الارادة الازلية وانه لم يطرح حتى الالهيون في العالم او الكتب الدينية هذه المسالة بهذا النحو.

فلقد جاء في الكتب المذهبية ان السماوات خلقت في ستة أيام.. وايا كان المراد من الايام الستة أهي الدورات الست، او الايام الربوبية الستة التي كل يوم منها يعادل ألف سنة اوالايام العادية التي تساوي ستة منها ١٤٤ ساعة؟ ايا كان الامر فانه يفهم منها التدرج. ولم يطرح الالهيون مطلقا المسالة بهذا النحو فيقال ان العلم الازلي او الارادة الازلية او المشيئة الالهية المطلقة تستوجب ان تكون السموات قد خلقت في لحظة وآن واحد والا فلماذا نجد ان الكتب الدينية تصرح بانها خلقت تدريجا وخلال زمان معين؟

وكذلك القرآن يعرض الخلقة التدريجية بكل صراحة ويعتبرها دليلا على معرفة الله. فلم يقل احد لحد الآن ان لازم العلم الازلي والمشيئة الازلية - التي تعلقت بشيء قالت له كن فيكون هو ان يتكون الجنين في لحظة واحدة.

هذا من زاوية نظر الكتب الالهية اما من الزاوية الفلسفية: فان ما قيل من

انه لا اثر للصدفة او التصادف يحتاج الى توضيح ذلك انه ـ من وجهة نظر الفلاسفة ـ ليس هناك شيء اسمه صدفة او تصادف او اعتباط اما يسميه الناس صدفة فهو في الواقع ليس بصدفة مطلقا، ولاتفاوت من حيث الماهية بينه وبين سائر العلل والمعلومات والمقدمات والنتائج ابدا.

فكلمة الصدفة تستعمل في موردين، احدهما في مورد حصول حادثة بدون علة فاعلية، أي ان نفرض حصول ظاهرة لم تكن ثم حصلت بنفسها وبدون تاثير اي عامل ومثل هذا النوع من الصدفة مردود من قبل كل الاتجاهات الاعم من الالهية والمادية. فان الماديين ايضا لايقبلون مثل هذا العرض في خلق العالم. ومثل هذا النوع خارج فعلا عن محل بحثنا ايضا، فان الذين يدعون ان تغييرات شكل وبناء الحيوانات كانت بنحو الصدفة لايقصدون هذا النوع.

والمورد الثاني لاستعمال هذه الكلمة هو ان يفرض حصول نتيجة من مقدمة معينة ليست هي مقدمة لتلك النتيجة فتحصل النتيجة من مقدمة ليست هي نتيجتها بل هي نتيجة طبيعية لمقدمات اخرى لم توجد بعد.

فمثلا اذا ركبت سيارة في طهران وقصدت طريق مدينة قم و بعد ساعتين او ثلاث وصلت الى قم فانك لن تقول تحركت بالسيارة في هذا الطريق ووصلت الى قم صدفة اذا اللازم الطبيعي لهذا السير الوصول الى قم ولكنك اذا كانت لك صداقة قديمة مع شخص ثم لم تره بعد ذلك الى سنين عديدة وعندما كنت متجها الى قم لم تكن ابدا تفكر فيه اوفي البحث عنه ولكنك حين وصلت الى محطة من محطات الاستراحة في الطريق فأوقفت السيارة الى جانب المقهى ودلفت الى الداخل لتستريح وجلست الى جنب منضدة بعد ان وجدت كرسيا فارغا.. وما ان رفعت رأسك حتى وجدت فجاة صديقك

القديم الذين لم تره منذ عشرين سنة والذي علمت انه كان في شيراز ـ التي تقع قم بينها وبين طهران ـ وقد تحرك منها صوب طهران وقد لجا الى هذه المحطة ليرفع شيئا من تعبه للحظة وها قد تواجه معك.. فانه في مثل هذه سوف يقول كل منكما: لقد التقينا صدفة في طريق طهران وقم. والذي جعلكما معا تعتبران هذا اللقاء صدفة هو ان هذا اللقاء ليس ملازما عاما للطبيعة الكلية للحركة من طهران و قم. ومن قم الى طهران. والا للزم ان يحصل تحت أي ظرف واي زمان واي شرائط تتحرك فيها من قم الى طهران انه ليس كذلك. وانما هذا السفر فقط والذي كان سفرا خاصا من زمان خاص مقرونا بشرائط خاصة هو الذي انتج هذه النتيجة، ولهذا لم يكن هذا السفر منتظرا ومتوقعا لامن قبلك ولامن قبل صديقك ولا من قبل أي شخص آخر مثلك، واذا كنت قد صممت من قبل على تنفيذ خطة معينة في سفرك فانك لم تكن لتستطيع مطلقا ان تاخذ بعين الاعتبار هذا اللقاء في هذه النقطة في حين انه كان يمكنك ان تاخذ بعين الاعتبار الامور التي هي من اللوازم الطبيعية للحركة بين قم وطهران أما اذا عضضت نظرك عن الطبيعة الكلية للحركة من طهران الى قم وقصرت النظر على تلك الحركة الخاصة التي قمت بها في زمان خاص و شرائط خاصة وتصورتها وهي محفوفة ومقرونة بمجموعة من الظروف والاوضاع والحوادث الاخرى، فانك سترى ان ذلك اللقاء مع الصديق في تلك النقطة المعينة وفي تلك اللحظة المعينة لم يكن صدفة ابدا بل كان ضروريا طبيعيا ونتيجة قهرية لحركتك من قم وانه كان من الممكن للمطلع على احوالكما انت وصديقه ان يتنبأ بهذا اللقاء.

وهكذا يكون هذا اللقاء صدفتيا من زاوية من ينظر للطبيعة الكلية

للحركة من طهران الى قم، ومن الطبيعي ان الطبيعة الكلية لهذا الحركة لها سلسلة من اللوازم المحدودة ومايخرج عن حدود هذا اللوازم المحدودة يعتبر ـ من هذا الزاوية ـ امر تصادفيا ولكن الموجود ليس الطبيعة العامة فحسب بل يوجد علاوة عليها الشرائط و الضمائم و بانضمامها يحدث ذلك التصادف.

فاللقاء في الطريق انما يكون تصادفيا عند الشخص المحدودة معلوماته بحدود الطبيعة الكلية للحركة من طهران الى قم واما من زاوية نظر من له اطلاع على ذلك و على الشرائط والضمائم وسائر الارتباطات العلية والمعلولية فان ذلك المطلع عليها لا يعتبر بالنسبة اليه تصاديا.

ولنفرض شخصين عضوين في دائرة حكومية واحدة فهما يستلمان الاوامر من مركز واحد، واحدهما وهو (ا) موظف في خراسان مثلا والاخر وهو (ب) موظف في اصفهان، ويصدر الامر من العاصمة لـ(الف) ان يتحرك الى نقطة معينةاصيبت بكارثة في يوم معين للقيام بعمل معين، وبعد مدة يصدر الامر لـ (باء) كي يتحرك الى نفس النقطة في نفس اليوم للقيام بوظيفة معينة وحينذاك فمن الطبيعي ان يلتقي الرجلان في ذلك المحل ويكون هذا الالتقاء التقاء صدفتيا فيقول كل منهما: لقد التقينا في اليوم الفلاني في النقطة الفلانية صدفة اذا ان كل منهما اذا لاحظ طبيعية عمله لم يجد ان لازم ذلك ان يتلقيا كما يرى ان هذا اللقاء لم يكن يقبل التنبؤبه من قبل اي منهما. اما من زاوية نظر المركز الذي وجه المأموريتين اللتين يبدو انهما لم تكونا مرتبطتين، فان اللقاء ليس صدفة باي وجه فالمركز الذي اوجد هذا المسير من اصفهان الى تلك النقطة وذلك المسير من خراسان الى تلك النقطة ايضا ونظم الامر بحث يصل كل منهما في يوم معين الى تلك النقطة، هذا المركز لايمكنه

ان يقول «لقد ارسلت الشخصين وقد صادف ان التقيا في نقطة واحدة» كلا فان لقاء هما بالنسبة لهذا المركز امر طبيعي قهري.

وعليه فالتصادف والاتفاق امر نسبي معنى انه تصادف بالنسبة لغير المطلع وليس كذلك بالنسبة للمطلع على الحوادث والاوضاع والشرائط الخاصة.

وعليه نقول انه ليس في الواقع اي مجال للصدفة والاتفاق و هذا معنى مايقال: من انه «يقول الاتفاق جاهل السبب».

ومن هنا يعلم انه بالنسبة لذات الباري «تعالى» وفي الحقيقة يجب ان نقول انه من حيث الواقع و نفس الامر لامجال للصدفة فما يقال من انه «اذا كنا نؤمن بالله وجب ان نقبل ان حوادث العالم كانت وفق تصميم قبلي وقابل للتنبؤ وانه لا تصادف ولا اتفاق في البين في حين ان العلوم اثبتت دورا مهما للتصادف والاتفاق» هذا القول كلام فارغ لا معنى له.

اما مسالة الارادة الازلية والمشيئة الازلية.

فان هذا الاشكال او هي من الاشكال السابق. فمن العجب حقا هذا التصور اي تصور ان لازم القول بالمشيئة المطلقة الازلية هو وجود كل المخلوقات بشكل دفعي آني! نعم انه اشتباه عظيم! ان لازم المشيئة والارادة المطلقة هو ان يوجد كل شيء كما يريد وبالشكل الذي يشاء بلا اي مانع او رادع وان لايكون هناك اي فاصل بين ارادته تعالى والشيء المراد لا ان اللازم هو ان يوجد الشيء المراد دفعه اي ان يكون دفعي الوجود. وتوضيح ذلك:

انه لما كانت اراداتنا ومشيتنا ناقصة محدودة فاذا اردنا شيئا وجب ان نتوسل اليه بالاشياء الاخرى، وما لم تحصل هذه الاشياء والاسباب لم يكن هناك اي تاثير لارادتنا كما انه يجب ان نرفع مجموعة من الموانع ومع وجودها فلا

تاثير لارادتنا ايضا، اما الله فلانه تعالى محيط بالجميع وكل شيء بارادته، فالاسباب والوسائل وزوال الموانع كلها وليدة ارادته ومشيئته وليس يوجد في المرتبة التي تكون فيها ارادته هي الحاكمة اي شيء في قبالها بعنوان شرط او سبب او مانع اذ كل الشروط والاسباب والموانع وزوالها هي في مادون الارادة ومحكومة وتابعة لها، فكل ما يريده يكون كما يريد بدون اي ترديد اوتوقف.

فاذا كان وجود شيء موقوفا على سلسلة من الشرائط فيمكننا ان نقول من زاوية ذلك الشيء انه مشروط بشرائط معينة ولكن ليس من الصحيح ان يقال ذلك من زاوية الارادة الالهية، فليست ارادة الله مشروطة بشيء اذ ارادة الله تعلقت به وبشرطه، وهو يكون قد وجد بلا اي توقف بالنحو الذي أريد.

فمعنى كون الارادة الالهية مطلقة هو انه كلما اراده الله يحصل بالنحو الذي اراده عليه، بدون ان يكون اجراء ارادته متوقفا على امر وراء الارادة. وعليه فاذا اراد الله ان يوجد الشيء بشكل دفعي وآني وجد كذلك، وان اراده ان يوجد بشكل تدريجي وجد ذلك الشيء بشكل تدريجي. فالامر اذن يرتبط بنحو وجوده والشكل الذي اراده الله ان يوجد عليه فاذا تعلقت ارادة الله و مشيئته وحكمته بان توجد الاحياء بشكل تدريجي تتسلسل وخلال مليارادت السنين فان هذه الموجودات ستوجد بالطبع على هذا النحو. فغلط اذن ان نقول ان لازم المشيئة الالهية المطلقة هو ان يكون كل شيء دفعي الوجود. كلا فان لازم المشيئة الالهية المطلقة هو ان يوجد كل شيء بالنحو الذي اريد له سواء كان ذلك النحو دفعيا او كان تدريجيا بلا اي توقف على امر في ماوراء ارادة الله تعالى.

وقد اثبت صدرالمتاهلين نوعا من الحركة اسماها «الحركة الجوهرية»

وبناء على هذا الاصل فليس هناك أي امر ثابت في الطبيعة ولايمكن ان يوجد مثل هذا الشيء الثابت فيها فكل شيء في الطبيعة تدريجي الوجود ولايمكنه ان يكون الا كذلك، هذا الفيلسوف ـ وهو من العارفين الالهيين ـ لم يخطر بباله قط ان يأتي اناس في هذا العالم ويرون ان لازم العلم الازلي الالهي او المشية الازلية الالهية هو ان توجد الاشياء دفعة وقد كتبنا قبل سنين مقالا تحت عنوان (التوحيد والتكامل) في المجلة الفصلية «مكتب تشيع» وبينا فيه سبل اشتباه فلاسفة الغرب في تصورهم التضاد بين التوحيد و مبدأ التكامل.

ازلية المادة

وكذلك فان من حملة انماط القصور في الفلسفة الغربية تصورها ان القبول بازلية المادة ينافي الاعتقاد بالله مع انهما مسالتان لا ترتبطان ببعضهما أي ارتباط.

كتب احد العلماء الروس في مقال ترجم الى الفارسية ونشر في المجلات قبل سنين، يقول ان ابن سينا كان يتردد ويضطرب بين المادة والمثالية.

ولكن لماذا يبدي نظره هكذا حول ابن سينا في حين نجد ان احد مشخصات ابن سينا هو انه سار على اسلوب واحد في عقائده وآرائه فلايرى أي تذبذب وتناقض في كلماته، ولربما اعانته ذاكرته القوية جدا وغير العادية على ان لاينسى افكاره فشكل ذلك احد علل هذه الخاصية أي خاصية الاسلوب الواحد المتقن.

ولكن هذا العالم الروسي راى من جهة ان ابن سينا يقول بازلية المادة ولايرى للزمان بداية فظن انه مادي ومن جهة اخرى رآه يتحدث عن الله والخق والعلة الاولى فظن في نفسه ان ابن سينا مثالي وهكذا تردد في نظره بين المادية والمثالية ولم تكن له عقيدة ثابتة في هذاالمجال.

والذي دفع هذا العالم الروسي لان يكون هذه الصورة عن ابن سينا هو انه تصور التنافي بين نظرية ازلية المادة مع كونها مخلوقة وكون العالم جميعا مخلوقا.

في حين انه في منطق ابن سينا الذي طرح مسالة (مناط الاحتياج للعلة) وجعله هو (الامكان الذاتي) لا (الحدوث)، في هذا المنطق لامجال لاي تناقض بين المسالتين. وهذه المسالة تحتاج الى توضيح اكثر لا نرى فعلا المجال له.

الله والحرية

هنـاك مسـالة مشـهورة في علـوم الفلسـفة والكـلام عرفـت باسـم (الجبـر والاختيار) وتبحث حول كون الانسان مجبورا في اعماله فلا حرية له او انه حر مختار.

كما ان هناك مسالة اخـرى باسم (القضاء والقدر). ويعني القضاء والقـدر الحكـم القطعـي الالهـي في مجريـات الاعمـال في العـالم وحـدودهـا ومقاديرهـا ويبحث فيها عـن عموميـة القضـاء والقـدر الالهيـين وشموليتـها لكـل الاشـياء والحوادث وعدم ذلك. وانهما لو كانا عامين فما الحرية الانسانية؟ وهـل يمكـن ان يكونا عامين مع الاحتفاظ بدور للانسان في اعماله بكل حرية واختيار.

والاجابة على هذه الاسئلة هي بالايجاب ذلك اننا بحثنا في كتاب (الانسان والقدر) فاثبتنا عدم وجود اي تناف بين عمومية (القضاء والقـدر) الالهيـين مـن جهة والاختيـار والحريـة الانسانية مـن جهـة اخرى. ولم يكـن ذلـك - بـالطبع - بدعاء من الافكار او يقال لاول مرة وانمـا اقتبسنا مـا قلنـاه مـن القـرآن الكريـم، وقد استفاد ذلـك ايضـا مـن قبلنـا آخـرون وخصوصـا كبـار الفلاسـفة المسلمين الذين وفوا هذا البحث حقه.

والآن نجد في اوروبا افرادا من مثل (جان بول سارتر) قد ضاعوا في تعقيـدات هـذه المسالة ولما لم يستطيعوا التوفيـق فانهـم انكروا الله بعـد ان ركـزوا علـى الحرية الانسانية: يقول سارتر: ((لاني اعتقد وأؤمن بالحريـة، فـاني لا استطيع

ان اكون مؤمنا معتقدا بالله، لانه لو قبلت الله فلا محالة من قبول القضاء والقدر. ولوقبلت القضاء والقدر لم يمكني ان اختار حرية الفرد، ولانني اريد اختيار الحرية واؤمن واعتقد بها فلست مؤمنا بالله».

واذا ركزنا على وجهة النظر الاسلامية رأيناها تعتبر الاعتقاد والايمان بالله مساويا مع كون الانسان حرا مختارا، وان الحرية بمعناها الواقعي هي الجوهرة الانسانية الاصيلة.

اذ نجد القرآن الكريم في نفس الوقت الذي يؤكد فيه على عظمة الله بكل معاني العظمة ويصر على عمومية ارادته ومشيئته، يدافع بقوة عن الحرية فيقول:

«هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا. انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا انا هدينا السبيل اما شاكرا واما كفورا»[1].

وواضح ان هذه الايات تؤكد حريته في اختيار الطريق المستقيم او اختيار طريق الكفر بالنعمة.

ويقول القرآن الكريم ايضا:

«من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما مدحورا. ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاولئك كان سعيهم مشكورا، كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا»[2].

١ـ سورة الدهر الايات ١ـ٣.

٢ـ سورة الاسراء الآيات ١٨ ـ ٢٠.

نعم هذا هو منطق القرآن الذي لايرى أي تناف بين القضاء الالهي العام والحرية والاختيار الانساني.

وهذا ما اثبت بالنظر الفلسفي البرهاني في محلة وقد بحثنا حوله الى حد ما في رسالتنا (الانسان والقدر) ولكن فلاسفة القرن العشرين تخيلوا انهم لن يكونوا احرارا الا اذا رفضوا الله، وذلك ايضا مبتن على اساس انهم في هذه الحالة يمكنهم ان يفصلوا ارادتهم عن الماضي والحاضر (التاريخ والبيئة) ومن ثم وبمثل هذه الارادة المنفصلة عن تاريخها وبيئتها يحاولون اختيار مصيرهم ومستقبلهم!

هذا في حين انه لا ترتبط مسالة الجبر و الاختيار كثيرا بمسالة قبول الله اونفيه. اذ مع قبول الله تعالى يمكن الاعتراف بالدور الفعال الحر لارادة الانسان كما انه مع رفض القبول ايضا يمكن وفقا لمبدأ العلية العام ان نعترض على فرضية حرية الانسان اذ ان جذور الجبرية اوتوهم الجبر هي الاعتماد بنظام العلية والمعلولية القطعي الذي يعتقد به كل من الالهي والمادي في آن واحد فلو لم تكن هناك منافاة بين النظام القطعي للعلة والمعلولية وبين الحرية الانسانية والارادة الانسانية - كما هو الواقع - فالاعتقاد بالله لايسبب انكار الحرية .. وتفصيل الموضوع يتم - الى حد ما - بمراجعة كتاب (الانسان والقدر).

كل هذا الذي عرضناه يعبر - بنماذجه - عن عدم نضج المفاهيم الفلسفية وخصوصا - في الفكر الغربي.

عدم نضج المفاهيم الاجتماعية والسياسية

ويعتبر عدم نضج بعض المفاهيم الاجتماعية والسياسية ثالثة العلل التي دفعت للالتجاء للمادية.

فتحن نطالع في تاريخ الفلسفة السياسية انه متى ما طرحت مفاهيم اجتماعية وسياية خاصة.، وعرضت مسالة الحقوق الطبيعية وبالاخص مسالة الحكم، فان عدة من انصار الاستبداد السياسي لم يعترفوا باي حق لجماهير الشعب في قبال الحكم، فليس لها الا ان تطيع وتخضع.

ولاجل تثبيت هذا الاستبداد وتقوية اسس نظرياتهم السياسية المستبدة التجا هؤلاء الى مسالة (الله) وادعوا ان الحاكم مسؤول فقط امام الله لاغير.

ومن هذا الجانب فانه ستحدث ملازمة - بالطبع - في الاذهان بين الحكم الشعبي الحر من جهة وانكار الله من جهة اخرى، كما تحدث ملازمة بين الاعتقاد بالله والاعتقاد بلزوم التسليم في قبال الحاكم وعدم وجود اي حق يتدخل بموجبه اي شخص في اعمال من اختاره الله لرعاية الامة وحفظها وجعله مسؤولا امام الله فقط.

كتب الدكتور محمود صناعي في كتاب (حرية الفرد وسلطة الدولة) يقول: في اوربا كانت مسالة الاستبداد السياسي وان الحرية - اصلا - للدولة لا للافراد، تعتبر توأما لمسالة الايمان بالله».

فقد كان الافراد يظنون انهم ان قبلوا الله كان عليهم ان يقبلوا استبداد القدرات المطلقة ايضا، وان الفرد لاحق له قبالة الحاكم مطلقا، وان الحاكم غير مسؤول ايضا باي وجه امام الفرد بل هو مسؤول امام الله فقط. فقبول الله

في ظنهم يعني قبول حالة (خنق الحرية) في حين انهم ان ارادوا التحرر كان عليهم انكارالله، وبالتالي فقد رجحوا الحرية.

على انا اذ استعرضنا وجهة نظر الفلسفة الاجتماعية في الاسلام فسوف نجد ان الاعتقاد بالله لايبعث مطلقا نحو قبول الحكم الاستبدادي المطلق وعدم مسؤولية الحاكم امام الشعب بل انها تعتقد ان الاعتقاد بالله لوحده هو الذي يستطيع - لوحدة - ان يجعل الحاكم مسؤولا في قبال الوظائف الاجتماعية ويمنح الافراد حقوقهم ويجعل المطالبة بالحقوق أمرا شرعيا ملزما.

فهذا امير المؤمنين(عليه السلام) القائد السياسي الاجتماعي والامام المعصوم والمعين من قبل الله تعالى يتحدث مع الناس في فتنة صفين فيقول: «اما بعد فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقا بولاية امركم ولكن علي من الحق مثل الذي لي عليكم... ولايجرى لاحد الا جرى عليه ولا يجري عليه الا جرى له ولو كان لاحد ان يجري له ولايجري عليه لكان ذلك خالصا لله سبحانه ودون خلقه لقدرته على عباده ولعدله في كل ما جرت عليه صروف قضائه»[١]

وهذه النص يؤكد على ان الحق متبادل فكل من استفاد منه كانت عليه مسؤولية في قبال ذلك.

فالمفاهيم الدينية - من وجهة نظر الاسلام - كانت تساوق الحرية دائما على العكس تماما مما حدث في اوربا - وفق نقل الدكتور صناعي - حيث كانت المفاهيم الدينية وخنق الحريات الامر الذي لاينتج سوى هروب الافراد من الدين وسوقهم للمادية ومعاداة الدين والله وكل شيء له صبغة الهية.

هناك علل ثلاث اخرى للاتجاه نحو المادية ينبغي ان تذكر هنا وهي متوفرة بيننا وبين المسيحيين وترتبط بالاسلوب التبليغي او العلمي الذي اتخذه اتباع الاديان في الماضي او الحاضر.

---

١. نهج البلاغة الخطبة ٢١٦.

ابداء النظر من قبل غير الاخصائيين

هناك ظاهرة نلمحها بسرعة عند مطالعة احوال الناس اذ نجدهم يمنحون لانفسهم الحق في ابداء النظر في مختلف الامور.

وللمثل فان الامور الطبيعة ـ قديما ـ كانت من هذا القبيل فما أن يشكو احد من ألم في منطقة معينة حتى تنهال عليه اجتهادات الناس المختلفة وكل يبدي وجهة نظره في تعليل المرض واثاره وعلاجه فوجهات نظرهم محفوظة تجاه هذه الظاهرة المرضية، واذا ما كان لهؤلاء نوع من النفوذ او كان المريض يتصف بحالة من التبعية لهم فانهم يجبرونه على استعمال وصفتهم الطبية القطعية النتيجة.

اما الذين يفكرون بان ابداء النظر في الامور الصحية والطبية يحتاج الى تخصص معين ومن ثم دراسة نوعية المرض، ومعرفة الدواء بعد ذلك فان هؤلاء قليلون ومازلنا نلمح هذه الظاهرة في مختلف الحقول.

وهكذا كان الحال في المسائل الدينية ومازال قائما. فكل يمنح لنفسه الحق في ابداء نظره فيها في حين انها وبالخصوص المسائل الالهية والتوحيد تعتبر من اعقد المسائل العلمية التي لايملك كل احد حق ابداء النظر فيها.

صحيح ان اساس المعرفة الالهية الذي يجب معرفته والايمان به امر فطري بسيط واضح الا اننا اذا تقدمنا في البحث خطوة اخرى فانا سنواجه بحث الصفات والاسماء والافعال الالهية والقضاء والقدر الالهي ويتعقد الامر حينذاك حتى ليعبر الامام امير المؤمنين(ع) عنه بأنه «بحر عميق...»

نعم ان المعرفة العامة والاجمالية لله تعالى امر فطري سهل ولكل ان يستدل عليه ويصل اليه. اما معرفة صفات الذات الالهية والتحقيق فيها فليس امرا يمكن لكل احد القيام به والحال اننا نرى ان الكل يعتبرون انفسهم من اهل النظر في مثل هذه الامور فيتحدثون عن صفاته تعالى مثلا بكل سهولة.

وليست هذه الظاهرة مختصة بامة دون غيرها بل هي في كل الامم فقد قيل ان قسيسا اراد ان يثبت الغائية في الكون وبيان الهدفية في النظام وان الكون يسعى نحو هدفه بكل دقة وان الله تعالى حكيم عليم مريد. وهو امر ليس اثباته بصعب فكل موجود دليل على ذلك. فماذا فعل؟

لقد ذكر الخطوط التي نشاهدها على قشرة ثمرة (البطيخ) مثالا على ذلك وذكر ان علة وجود مثل هذه الخطوط المنظمة هي اننا متى اما اردنا ان نقسم البطيخة بين افراد العائلة وجدنا تقسيما طبيعيا خطط من قبل مما يهيء لنا سبيل العدالة في التقسيم ويمنع من تنازع الاطفال وعلو الضجيج!!

ولنذكر بعد هذا مثالا من واقعنا فانه يقال ان شخصا عنون هذا السؤال: لماذا اعطى الله تعالى للطيور اجنحة وحرم الابل منها؟ ثم اجاب: ان الحكمة في ذلك انه سوف لن تبقى لنا حياة اذا امتلكت الابل اجنحة! اذ سيطير الجمل ليحيط على بيوتنا الطينية فيسلمها للخراب.

وقد سئل آخر عن دليل على وجود الله تعالى فاجاب (مالم يكن هناك شيء، لم يقل الناس فيه اشياء).

وهكذا فضعف الحجج التي يسوقها الجاهلون غالبا في ما يرتبط بالحكمة الالهية والعدل الالهي، والقضاء والقدر الالهيين، والارادة والمشيئة الالهيتين، والقدرة الكاملة، والجبر والاختيار، وحدوث العالم وقدمه، والقبر والبرزخ والمعاد

والجنة والنار والصراط والميزان وغير ذلك، ضعف هذه الحجج وظن المستمعين ان هذه الحجج هي تعاليم دينية اصيلة وان هؤلاء قد بلغوا الى اعماق تلك التعاليم كل ذلك يعتبر من الموجبات الكبرى للجوء نحو المادية.

فما اشد الرزية حين يرى المطلع احيانا بعض الافراد البعيدين عن مناهل معرفة المدرسة الالهية والمدراسة والمادية واصولهما، وقد استفادوا من الحالة السائدة في الاساليب التبليغية الدينية بما فيها من هرج وفوضى، فراحوا يكتبون في الرد على المادية بشكل ليس فيه الا الخيال المنسوج وما لا طائل تحته وبديهي ان مثل هذه الاساليب في التبليغ تؤدي حتما الى نتائج هي في صالح المادية بلا ريب.

ويمكننا هنا ان نعين الكثير من الكتب المؤلفة على هذا المنوال!

العبادة او الحياة

لابد هنا من مقدمة يتوضح من خلالها الغرض فنقول:

انه لايمكن للانسان ان يتنصل من غرائزه التي غرست في اعماقه لتجره الى هدفه الذي خلق من اجله. ولانعني بهذا ان على الانسان ان يتبع الغرائز اتباعا اعمى وبشكل تام، وانما نعني انه لم تخلق في اعماقه هذه الغرائز عبثا، وانه لايمكن غض النظر عنها او اهمالها او معارضتها والصراع معها دائما.

نعم يجب ان تهذب ويمتلك الانسان دفة الموقف الذي تعمل فيه الغرائز وقيادتها وهذا امر آخر.

فمثلا يوجد في الانسان ميل طبيعي للاولاد، وليس هذا امرا بسيطا بل هو من اروع مظاهر الخلقة الالهية. اذ لو لم يوجد هذا الميل لم تدم سلسلة الوجود الانساني.. منتهى الامر اننا نجد ان هذا الميل قد صب - في مصنع الخلقة - في اعماق كل حيوان بنحو يبعث على اللذة والشوق اللذين ينتجان ان يكون كل جيل في خدمة الجيل اللاحق له في نفس الوقت الذي تكون فيه لهذه الخدمة لذة معينة.

ولم يغرس هذاالميل في الجيل السابق فقط وانما هو كذلك في الجيل اللاحق بالنسبة للجيل السابق وان لم يكن بنفس المستوى من الشدة.. وهذه العلاقات هي رمز التلاحم الاجتماعي.

وكما سبق فانه لايمكن الصراع مع امر طبيعي وغريزي بمعنى تعطيله

عن العمل دائما.. ذلك ان بعض الغرائز قد يعطل الى زمان ما وبالنسبة لبعض الاشخاص الا اننا لايمكن ان نصرف الانسانية تماما عن مقتضيات بعض الغرائز وبصورة دائمة.

ومن جملة هذه الغرائز غريزة البحث عن الحقيقة وطلب المعرفة والاستطلاع. فانه يمكن ان نصرف الناس في زمان ما وبصورة مؤقتة عن التحقيق والعلم والاستطلاع، ولكن لايمكننا دائما ان نكبت روح البحث عن الحقيقة وطلب العلم.

كما ان من جملة الغرائز غريزة حب المال فهي وان لم تكن امرا مستقلا برأسه بمعنى ان يحب الانسان المال للمال وانما لانه بالطبع والغريزة يطمح لقضاء حوائجه المادية في حياته حيث يتوقف قضاء الحوائج في بعض المجتمعات - كمجتمعنا نحن - على المال والثروة فاذا امتلكه امتلك مفتاح حل المشاكل والا فالابواب موصدة ولهذا فهو يحب المال كمنفذ الى تحقيق احتياجاته وحل مشاكله المرتبطة بالجانب المادي في حياته.

ولايمكن - طبيعة - الوقوف بوجه هذا الميل الطبيعي نحو المال ومعارضته دائما. وان امكن الى مدة وجيزة فهو لايمكن دائما نعم... لايمكن ان نقنع الجميع ليرضوا - والى الابد - ان تسد امامهم كل الابواب، ومن ثم نطلب منهم الابتعاد عن ذلك المفتاح السحري بعنوان انه امر قبيح ومنفر.

فاذا عارضنا هذه الغرائز باسم الدين واعتبرنا التجرد والانعزال والرهبنة امرا مقدسا، والزواج امرا قبيحا، وبنفس العنوان اعتبرنا الجهل موجبا لخلاص الانسان والعلم سببا للضلال، وهكذا نظرنا الى الثروة والقدرة على انها السر الاساسي للشقاء في حين ان الفقر والضعف والعجز اساس السعادة؟! اذا كانت

نظراتنا على هذا النمط فما الذي يتوقع له ان يحدث بعد ذلك؟

فلنلق نظرة على الانسان وهو يقع تارة تحت جاذبية الدين وتعاليمه بالشكل الانف، وتجذبه غرائزه تارة اخرى اليها فيظل قلقا بينهما وعليه ان يختار احد الامرين او يعيش القلق والاضطراب فيصبح من اولئك الذين قال فيهم الشاعر الفارسي:

يكدست بمصحفيم ويكدست بجام

گه نزد حلاليم وگهى نزد حرام

اي ترانا نحمل المصحف في يد والكأس في الاخرى فنحن تارة عند الحلال واخرى عند الحرام.

فنفسيتهم حينذاك نفسية مذبذبة فهم لا الى هؤلاء و لا الى هؤلاء... وهم معرض للامراض النفسية بكل ما لهذه الامراض من عوارض وآثار.

فلا يمكن ـ اذن ـ محو الغرائز حتى باسم الدين كما انه ليس رسالة الدين محو الغرائز وانما تعديلها وتهذيبها وامتلاك ازمتها وهدايتها نحو العمل الطبيعي المطلوب.

وطبقا لهذه الحقيقة الآنفة فان من المتوقع حقا ان نجد المجتمعات التي حوربت فيها الغرائز تحت اسم الدين وجعلت السعادة فيها والعبادة أمرين متضادين لايمكن جمعهما ـ نجدها تتجه نحو المادية، وتروج فيها المدارس الالحادية اللادينية بعد ان تنهزم امامها تلك التعاليم.

لهذا يجب ان يقال ـ بلا ريب ـ ان هؤلاء (الزهاد!) الجهلة وهم موجودون عندنا الى حدما مع الاسف ـ يعتبرون ـ اينما كانوا من العوامل الهامة للجوء الناس للمادية.

يقول راسل: «ان تعليمات الكنيسة تجعل البشرية بين احد شقاءين وحرمانين، فاما شقاء الدنيا والحرمان فيها من النعم واما شقاء الآخرة والحرمان من حورها وقصورها» هكذا يصور لنا راسل هذه التعليمات الكنسية التي تلزم الانسانية بتحمل احد الشقاءين اما شقاء الدنيا والحرمان والانزواء في قبال نعم الاخرة، واما شقاء الآخرة اذا لم يشا الانسان الحرمان من نعم الدنيا.

والملاحظ ان بعض المتزهدين ـ عندنا ـ يمتلكون نفس المنطق لسوء الحظ. واول تساؤل يواجه هؤلاء هو من ناحية نفس عقيدة التوحيد والمعرفة الالهية اذ يقال لهم:

لماذا يلزم الله الانسانية بتحمل احد الشقاءين؟ ولماذا كان الجمع بين السعادتين مستحيلا؟ وهل ان الله بخيل ـ والعياذ به ـ؟ وهل تنقص خزائنه؟ وما المانع من ان يريد لنا خير الدنيا والآخرة؟

ولو كان الله موجودا بكل كماله وعلائه ووجوده وقدرته اللأمتناهية وجب ان يريد لنا السعادة الكاملة، ولو ارادها فهو يريد سعادة الدنيا والاخرة معا.

ولقد كان راسل احد الذين المتهم بشدة هذه التعاليم الكنسية ويمكن ان يكون لها الاثر الفعال في لجوئه للالحاد واللادينية.

ثم ان اولئك الذين روجوا لهذه الفكرة ـ او يروجون ـ تخيلوا ان الدين يحارب البهجة والسعادة و ان الله اراد ان يكون الانسان شقيا في الدنيا ليصبح سعيدا في الآخرة ومن هنا فقد حرم الخمر والميسر والزنا والظلم وغيرها لانها امور تجلب السعادة للانسان، في حين ان الامرعلى العكس من ذلك تماما اذ كل النواهي والحدود المقررة في الشريعة انما هي لاجل كون هذه الامور وامثالها من

موجبات الشقاء ونفي السعادة في هذه الحياة، ففاذا امرنا ـ تعالى ـ بترك شرب الخمر فهذا لايعني اننا ان شربناها سعدنا في هذه الحياة السعادة التي تتنافي مع سعادة الآخرة. وانما لاجل ان الخمر توجب شقاء الدنيا والآخرة معا ولذا منعنا عنها. وهكذا كل المحرمات بمعنى انه لو لم توجب الشقاء (حتى في هذه الدنيا) لما كانت محرمة.

وكذلك الحال في مجال الواجبات اذ صارت واجبات لضرورتها لسعادة الانسان بمعنى ان لها تاثيرها الايجابي الخير في الحياة الدنيا ايضا، لا انها وجبت لتمنع بعض لذائذ الدنيا.

والقرآن الكريم ـ بكمال الصراحة ـ يوضح فوائد الواجبات ومصالحها ومضار المحرمات ومفاسدها فمثلا نجده يبين في ايتين معطيات الصلاة والصوم فيقول: «واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين»[1] ويقول حول الصوم «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون»[2].

وتعني ان عليكم ان تصلوا وتصوموا لكي تتقوى روحيتكم وتذاد عنها الاخلاق السيئة اذ الصلاة والصوم نوع من الاعمال والممارسات التربوية التي تمنع عن الفحشاء والمنكر.

فلم تجعل المسائل المادية ـ في هذه التعاليم ـ غير متنافية مع المسائل المادية فحسب بل جعلت المسائل المعنوية وسيلة من وسائل التلاؤم مع الجو الاجتماعي السعيد.

وهكذا علمنا ان بعض التوجيهات غير الواقعية لبعض المبلغين اوجبت ان يفر الناس من الدين ويجعلوا الله والدين سببا من اسباب شقائهم ـ والعياذ بالله ـ .

١ـ سورة البقرة الآية ٤٥.

٢ـ سورة البقرة الآية ١٨٣.

البيئة الاخلاقية والاجتماعية غير الملائمة

ويعتبر الجو الروحي غير الملائم لفكرة المعرفة الالهية وعبادة الله عـاملا آخر من عوامل الانحراف نحو المادية، اذ تستلزم هذه الفكرة والعبادة نوعا من التعالي الخاص.

ان البذرة التي تنمو في الاراضي الطيبة بشكل جيد، تفسد وتموت في الاراضي الفاسدة المالحة.

فاذا كان الانسان ماديا شهويا في عمله، غارقا في عبادة المادة والشهوات فانه بصورة تدريجية ستنسجم اراؤه وافكاره مع البيئة الروحية الاخلاقية هذه وفقا لمبدأ التلاؤم مع المحيط. ويعني ذلك ان الافكار السامية للمعرفة الالهية، والعبادة الالهية والمحبة الالهية تمنح مكانها للافكار المادية السافلة فيصبح الكون في نظره مجرد عبث ولغو فلا حساب ولا كتاب في عمل هذا العالم فلنغتنم هذه اللحظات ولو باتفه الامور.

ذلك ان كل فكرة تحتاج للارضية المساعدة لتنمو وتبقى تماما كالبذرة التي يراد لها ان تنمو في ارض معينة. فقد ورد في بعض النصوص الدينية انه لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب اوصورة كلب.

واذا قلنا بتاثير الجو الروحي غير الملائم فقد يتساءل عن تاثير الجو الاجتماعي كيف يكون؟ فنجيب بانا ذكرنا العلة المباشرة كما انه لاشك في ان للجو الاجتماعي دخلا في البين ولكن تاثيره غير مباشر حيث ان له تاثيراته

الفاسدة على الجو الروحي الذي يعيق بفساده نمو الافكار السامية ويتلاءم اكثر مع نمو الافكار السافلة. ومن هنا نجد الاهتمام الاسلامي الشديد بمسالة اصلاح الجانب الاجتماعي، كما ولهذا السبب نجد الايدي المأجورة الكافرة والمنحرفة تعمل جهدها على تهيئة الارضية المساعدة للفساد الاخلاقي والعملي لاجل انتزاع الفكر الراقي من الامة وتضعيفه بشتى الوسائل التي يملكونها لتلويث المحيط الاجتماعي.

ولتوضيح تأثير الجو الروحي غير الملائم في صنع الانحراف وخلق الاتجاهات المادية ينبغي ان نرجع الى ماقلناه سابقا من ان المادية ماديتان: عقائدية واخلاقية. وتعني المادية الاخلاقية: ان يكون الشخص معتقدا بما وراء الطبيعة ولكنه يسلك في حياته سلوكا ماديا لا يسنجم مع معتقده، والمادية الاخلاقية ـ كما تقدم ـ هي احدى موجوبات المادية العقائدية.

وبعبارة اخرى فان الغرق في الشهوانية واللامسؤولية، يشكل احد موجبات الاتجاه الفكري المادي. فالمادية الاخلاقية لا تقوم الا على اساس عبثية الحياة وليست الحياة الدنيا الا صبابة يجب ان تغتنم في مجالي اللذة وليس له فيها أي وجهة نظر اخلاقية.

وهكذا يمكن ان نتصور شخصا الهي العقيدة ولكن عمله لا يعبر عن عقيدته فهو مادي العمل، كما يمكن ان يكون الشخص مادي العقيدة في حين ترى حياته طيبة بعيدة عن التصنع والظلم والتجاوز.

فانفكاك المادية الاخلاقية عن المادية العقائدية وان كان ممكنا وواقعيا بكثرة الا انه ليس ظاهرة عامة يمكن ان تجعل اساسا لحكم معين، ذلك لان الانفكاك حالة غير طبيعية ولن تدوم حالة تخالف الطبيعة والسير الطبيعي

للاسباب والمسببات فيحصل التلائم بالتـالي بـين السلوك والعمـل والعقيـدة بأن يغلب احد الطرفين الآخر اما الفكر او العمل. فقد يضحي بالفكر في سبيل العمل وقد يكون العكس.

ومن هنا فيبعد جدا ان يقضي شخص ماعمره إلهـي العقيـدة مـادي السـلوك ولابد ان يتغلب احد الجانبين على الآخـر فامـا الى هـذا الاتجاه او الى ذاك كمـا ان ذلك الشخص الذي يعيش المادية فكرا وايمانا والنزاهة عملا سيرجع أراد ام لم يرد، قرب العهد ام بعد ـ فيصبح الهيا اذا كان يعيش عالما اخلاقيا نزيها اللهـم الا ان تنقلب النزاهة العملية الى تلوث مادي اخلاقي.

ان هذين الشكلين من المادية ـ الاخلاقيـة والعقائـديـة ـ يشـكلان علـة ومعلـولا لبعضهما كنمط من انماط التاثير المتقابل فكل منهما يؤثر في الآخر ويتاثر به.

فترى المادية الاخلاقية تنشا تارة أثر الماديـة العقائديـة. وذلـك عنـدمـا ينتـهي تفكير الانسان الى ان هـذا الكـون لا يمتلـك هدفـا معينـا وليـس فيـه أي ادراك او شعور او تعقل، وان الانسان خلق نتيجة للصدفـة وعلـى اسـاس مـن العبث، وان صحيفة الانسان ستغلق بعد موتـه، وعندئـذ سيفكـر مثـل هـذا الانسـان المـادي عقائديـا في ان يغتنـم الفرصـة لاشباع اللـذة ولامعنـى للتفكير في الحسن والقبـح واتلاف العمر في ذلك.

ان اسلوب اللاهدفيـة الكونيـة في التفكير لابد وان ينتـهي للماديـة العقائديـة خصوصا اذ لاحظنا ان مثل هذا النمط مـن التفكير يظل يعذب الانسان عذابا شديدا لايمكنه ان يتحمله فترى مثل هؤلاء غالبا ما يريدون الفرار مـن انفسهم اي من افكارهم اللاسعة لوجودهـم لسع الافـاعي ويلجاون الى مـايبعدهم عنها ويلقي بهم في عالم النسيان من المخدرات والمسكرات وعلى الاقـل يلجاون لمجالس

اللهو والطرب والفاحشة لاجل نسيان انفسهم وافكارهم بالتدريج غارقين في المادية الاخلاقية.

وليست علة انتهاء المادية العقائدية الاخلاقية منحصرة في انها ـ وبصورة منطقية ـ تزلزل اسس الاخلاق التي تتحكم بالعفاف والتقوى، فلا يبقى مبرر لغض النظر عن اللذائذ المادية وانه ما ان يرتفع الحاجز المعنوي للافكار الالهية حتى تندفع الشهوات في تأثيرها الجامح، بل ان هناك علة اخرى في البين وهي ان الافكار المادية حول العالم والحياة والخلقة تضع الانسان في عذاب وضغط دائمين، وتخلق فيه حالة الميل الى الفرار من هذه الافكار والالتجاء لما يوجب النسيان من مثل مجالس اللهو والفاحشة والمخدرات والمسكرات فتأثير هذه الافكار ليس بأقل من تأثير جاذبية اللذات المادية.

وعكس هذه الحالة ممكن ايضا بمعنى انه كما تنجر المادية العقائدية الى المادية الاخلاقية فان المادية العملية الاخلاقية تنجر في النهاية الى المادية العقائدية، وكما ان الفكرة والرأي يؤثران في الجانب الاخلاقي والعملي، فان الاخلاق والعمل ايضا يؤثران في التفكير وصياغة الرأي وهذا هو ما عنيناه حين عنونا هذا الفصل بـ (البيئة الاخلاقية والاجتماعية غير الملائمة).

وهنا قد يتساءل عن العلاقة بين العمل والفكر مع انهما أمران مختلفان ويمكن أن نفترض انسانا يفكر بنمط معين ويمتد في تفكيره من خلال اطر ثابتة الا ان عمله واخلاقه لايطابقان أسسه الفكرية بل يسلكان سبيلا آخر. الا اننا نقول في مقام الجواب: ان الايمان والاعتقاد ليس فكرا مجردا جافا يشغل حيزا معينا من الذهن ولايرتبط مع سائر الجوانب الوجود الانساني. صحيح انه يوجد كثير من الافكار التي لا ترتبط بالعمل مثل الافكار الرياضية وبعض

المعلومات الطبيعية والجغرافية الا ان بعض الافكار ما ان توجد في الذهن الانساني حتى تمد نفوذها الى كل جوانب وجوده و تتحكم كما تستتبع هذه الافكار افكاراً اخرى مترتبة عليها ومحولة لخط سير الانسان.

ان ذلك يشبه تماما ما نقل من ان طفلاً طلب منه استاذه ان يتلفظ بـ(ألف) كبداية لتعليمه الحروف الابجدية، فرفض أن يقول ذلك وعندما سئل عن سبب الرفض علله بان قول (الف) لايسد باب السؤال بل يفتحه على مصراعية اذ سيطلب منه ان يقول الحرف الثاني والثالث وهكذا فلماذا لا تقطع المسالة بادىء الامر.

ويقول الشاعر الفارسي سعدي:

دل گفت مرا علـــــم لدنى هوس است

تعليمـم كـــن اگر ترا دستــــرس است

گفتم: كه (ألف). گفت: دگر؟ گفتم: هيچ

در خانه اگر كسست يک حرف بس است

وينقل فيه حوارا بينه وبين قلبه اذ يطلب منه القلب أن يعلمه - عندالامكان - العلم اللدني لشوقه اليه فيقول له: (الف) فيرد القلب بأنه ثم ماذا فيجيبه: لاشيء ويعلل ذلك بقوله «يكفي حرف واحد لمعرفة من في الدار ان كان فيها ديار»

والمسالة الالهية هي من هذا القبيل تماما اذما ان ينطق الشخص بـ (الالف) حتى يتطلب منه الامر أن يتبعها بـ (الباء) وهكذا يسري في ابجدية المعرفة.

وعندما يذعن الانسان بوجود الله يذعن ايضا بانه عالم السر والخفيات والقادر المطلق الحكيم المطلق، ولامجال للعبث في خلقه وعمله وبالتالي فلابد من

ان يكون هناك هدف من خلقة الانسان فلا عبثية فيها.. وهذا يستتبع بالطبع التساؤل عن حدود الحياة وهل تقتصر على هذه الدنيا وان تفكيره يدور في اطارها او ان هناك حياة ووظيفه اخرى؟ وهل عين الخالق للانسان تكليفا ام لا؟ وان كانت هناك واجبات وتكاليف فما هي؟ وكيف يجب ان يسلك الانسان في الحياة على ضوئها؟

هذا هو حرف (الالف) الذي لايترك الانسان الا ان يسلم له كل وجوده بمعنى ان هذا هو الخط الذي يرسمه حرف (الالف) الالهي للانسان.

وعلى هذا فان المعرفة الالهية تحتاج للجو الروحي العلمي المساعد ولو لم يوجد مثل هذا الجو فان نفس الجذور الاصيلة يصيبها الجفاف والفناء تماما كالبذرة التي توضع في رحم الارض فهي تنمو وتترعرع ان صادفت الجو المساعد والا فاما ان تيبس او ان تؤثر في محيطها غير الملائم - ان كانت قوية - فتجعله مساعدا لها.

ان التوحيد يقتضي ارضية روحية مساعدة للتعالي، ليعمل هو على ترجيح كفة الروح ليجعلها منسجمة مع الاهداف الحياتية الكبرى ولهذا نجد القرآن الكريم يتحدث كثيرا عن القابلية والطهارة والاستعداد فيقول مثلا «هدى للمتقين» و«لتنذر من كان حيا».

ومن زاوية اخرى نلاحظ ان انماط العصيان الاخلاقية والعملية تهبط بالروح من مقامها السامي ولذا فمن الطبيعي ان يتصارع هذا الفكر وهذا العمل كقوتين مضادتين.

وهذا المعنى لا ياتي فقط في المفاهيم الدينية المقدسة وانما هو حاصل في كل مفهوم مقدس وان لم يكن دينيا فان الشرف والشهامة والشجاعة الروحية لاتنمو عند كل احد وهكذا العزة والحرية وطلب العدالة وحب البشرية، اذ كل هذه تسير في الانسان الشهواني نحو الاضمحلال على العكس من الانسان المضحي اذ تتنامى فيه.

ومن هنا نجد المجتمع المائل نحو الشهوات تموت فيه السجايا الانسانية ويعود الانسان في غارقا في خضم الاخلاق السيئة وهذا هو السبب الاصيل - في الواقع - لانهيار المجتمعات والحضارات.

واكبر مثل تاريخي على هذا الامر قصة سقوط اسبانيا المسلمة، فان الكنيسة لم تستطع رغم كل جهودها ان تنتزع اسبانيا من المسلمين فوضعت خطة دقيقة جدا سلبت المسلمين فيها التعالي الروحي وعودتهم على اتباع الشهوات وسلبتهم الغيرة والشرف ومن ثم سلبتهم سيادتهم واستقلالهم واخيرا قضت على دينهم وعقيدتهم تماما.

وهذا هو ما دفع الاولياء المخلصين لله لأن يغضوا عن اللذات ويتعرفوا حتى عن المباحة الحلال احيانا لئلا تصيدهم حبائلها بعد أن علموا ان الانسان متى ما انشد الى اللذة فقد التعالي الروحي فضلا عن ابتلائه بحالة انشداد بالذنب نفسه.

من كل هذا نستنتج ان احدى علل الانحراف نحو المادية هي البيئة غير المساعدة على التعالي والتسامي. وقد عبر عن هذا في النصوص الاسلامية بان

الانسان اذا اذنب سيؤثر في ظلمة القلب وسواده.

وبعبارة اخرى

فان العمل الاسود يوجد القلب الاسود والقلب الاسود ينتهي الى العمل الاسود.

«ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوأى ان كذبوا بآيات الله».

موقع البطولة والنضال

العلل التي مر ذكرها كان بعضها يرتبط بالتاريخ فلا دور لها فعلا في خلق الانحراف وكان بعضها الآخر عللا عامة لا تختص بعصرنا الحاضر.

اما اذا ركز على الانحرافات التي حدثت في عصرنا نحو المادية رأينا ان للمادية في هذا العصر ـ نوعا ما ـ جاذبية خاصة وان لم تصل في شدتها الى جاذبية المادية في القرنين السابقين حيث ارتبطت بالثقافة والفكر والعلم. وقد رأينا ان عدم نضج المفاهيم الكنسية والفلسفة الاوروبية كان له أثره في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في خلق موجة مبنية على انه: اما العلم واما الدين والله، ولكن لم يمض طويل وقت حتى تلاشت تلك الموجة وتوضح سخف مدعاها.

والناحية الخاصة في الجاذبية المادية في عصرنا هي انها اتخذت لنفسها صفة (الثورية ومعاداة الاستعمار).

وقد استقر في بعض النفوس وخصوصا الشباب ـ على اختلاف في الشدة والضعف ـ أن الانسان اما أن يكون الهيا مسالما طالبا للعافية متقوقعا جامدا وأما ان يكون ماديا متحررا ومناضلا معاديا للاستعمار والاستثمار والاستبداد!

اما لماذا وجدت هذه الفكرة طريقها الى اذهان الشباب؟ ولماذا اقترنت المادية بهذه الخاصة في حين اقترنت الالهية بتلك؟ ومن أين يستفاد ذلك من المادية او من الدين؟!

فان جواب ذلك واضح، اذلا يلزم عند هؤلاء، ان يستنبط ذلك من تعاليم كل من المبدأين ولاربط للشباب بهذا الاستنباط المنطقي ذلك انه يرى شيئا واحدا يكفيه للاستنتاج! انه يرى ان الثورات والصراعات في كل مكان يقودها الماديون، اما الالهيون فهم على العموم في الطرف الساكن الجامد! ان هذا يكفي دليلا ومخفزا للطبقة الشابة كي تستنتج تلك النتيجة وتحكم ضد المبدأ الالهي مؤيدة المادية.

ولا مجال لانكار حقيقة ان الجزء الهام من الصراع البطولي ضد الاستبداد والاستعمار في الحال الحاضر يقوده أناس لهم ميول مادية - ان قليلا او كثيرا - ولاترديد في انهم يشغلون مواقع البطولة الى حد كبير فهم الى حد معين قد خصوا انفسهم بخاصية مقارعة الاستعمار والنضال ضده. كما انه يجب الاعتراف بان الحماس للمفاهيم الدينية في عصرنا قد قل.

واذا ادركنا مدى الردود التي يحدثها الظلم لدى الطبقات المحروقة والمظلومة، كما ادركنا الى جنب ذلك غريزة الكمال وحب البطولة المغروسة في اعماق الانسان، اذا ادركنا كل هذا عرفنا القيمة الايجابية التي تمنحها هذه الدعاية العلمية للمادية والقيمة السلبية لذلك السلوك العملي لدى الالهيين في التضعيف والنفور من المعسكر الالهي.

وهذا الامر غريب جدا فالواقع يقتضي أن يكون الامر على العكس. اذ انه من لوازم الايمان بالله تعالى ومعرفته ان يترفع الانسان عن الاهداف المادية ويستهدف ماوراءها مضحيا بما يملك على خلاف المادية التي تربط الانسان - بالطبع - بالمادة والماديات وما يرتبط بحياته الفردية الشخصية ضمن الاطار المادي للحياة فقط.

وعلاوة على هذا نجد أن التاريخ يؤكد لنا دائما ان الذين كانوا يقفون على مر التاريخ ضد الفراعنة والجبابرة ويدكون معاقل الشيطان هم الانبياء واتباعهم. اذ كانوا هم المحركين لقوى الايمان في الطبقات المحروقة المستثمرة ضد الطبقات الغنية المترفة والقرآن الكريم يقول في سورة القصص:

«ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم في الارض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون»[١]

ويقول في موضع آخر: «وكاين من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين. وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين. فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين»[٢]

وبعد أن رأينا ان آيات سورة القصص تؤكد على ان الله يريد أن يمكنهم في الارض تلوح لنا آية أخرى موضحة سلوك اتباع الانبياء عندما يتمكنون في الارض اذ يقول تعالى في وصفهم: «الذين إن مكناهم في الارض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الامور»[٣].

فهم يعملون على اي حال وسواء وصلوا الى الغاية المرجوة ام لا فذلك امر تابع لسلسلة العلل والمصالح التي هي بيد الله.

---

١. القصص الآية ٥ ـ ٦.

٢. آل عمران الآية ١٤٦ ـ ١٤٨.

٣. الحج الآية ٤١.

كما انه ورد في آيات سورة القصص ان الله يريد أن يجعلهم أئمة وهناك اية اخرى في سورة السجدة توضح من هم الأئمة وما هي خصائصهم؟ اذ نقول «وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون»[١]
ويقول القرآن في موضع آخر: «فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما»[٢] ويقول ايضا: «إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص»[٣].

ويعرض لنا في موضع آخر - هدفهم البطولي فيقول على لسانهم: «ربنا افرغ علينا صبرا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين»[٤].

ولاينحصر الامر بهذه الآيات فما أكثرها في القرآن الكريم.. ولكن هل يمكن ان نتصور حماسا فوق هذا الحماس؟

ان القرآن حافل بآيات البعث والحماس والدفع نحو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلم تراجع الالهيون عن موقع الثورة - والحال هذه - واحتله الماديون؟

قد يكون الجواب سهلا بالنسبة للاديان الاخرى - غير الاسلام - الا ان الذي هو غريب حقا ان يترك اتباع القرآن هذه المواقع.. ولا عجب من الكنيسة ذلك لانها كانت تطعن وتشمت - لقرون عديدة - بالاسلام وبنبيه و قرآنه وتنعى عليه تركه الصوامع والرهبانية وانطلاقه الى الحياة ووقوفه امام الظلم والظالمين والمتحكمين في النفوس، وعدم عمله بقاعدة «مالله لله و ما لقيصر لقيصر!»
نعم لا عجب منها ولكن العجب كل العجب من اتباع القرآن!

---

١. الم السجدة الآية ٢٤.
٢. النساء الآية ٩٥.
٣. الصف الآية ٥.
٤. البقرة الآية، ٢٥٠.

اننا نعتقد ان تخلية هذا الموقع من الالهيين واحتلاله من قبل الماديين ينتميان كل الى علة مستقلة عن الاخرى.

فقد اخلي موقع البطولة وقيادة النهضة ضد الظالمين من قبل الالهيين نتيجة سريان روح التقاعس وطلب العافية والراحة في من ادعوا لأنفسهم القيادة الدينية وبعبارة أصح فان هذه الظاهرة حدثت يوم ان تسلم القيادة اناس يتطلبون قبل كل شيء العافية والدنيا او كما تعبر النصوص أناس من أهل الدنيا بدل الانبياء وقادة الدين الحقيقيين. وهكذا ربي اولئك المدعون الناس غلطا على روحية تخالف تماما الروحية التي أرادها الانبياء لهم وان كان هناك شبه بين الحالتين فليس الا شبها في المنظر والمظهر لاغير.

وطبيعي ان يحول هؤلاء المفاهيم الدينية ويوجهوها وجهة تسقط عنهم التكاليف الكثيرة وتنسجم مع طلبهم للتقاعد والتقاعس والراحة. وقد حرفوا- عن عمد اولا عمد- بعض المفاهيم الدينية واستعملوها ضد الدين نفسه.

فمثلا يوجد في التشيع مبدأ معقول يؤيده القرآن والعقل وهو مفهوم (التقية) وهي عبارة عن التكتيك والتنظيم المعقولين لتحقيق أهداف الصراع مع الباطل من جهة وحفظ القوى وتنميتها من جهة أخرى.

وطبيعي ان تكون هناك قيمة عملية لكل فرد ينتمي لجهة هادفة معينة سواء من حيث كونه فردا منتميا او من حيث امكانياته الاقتصادية والاجتماعية وان من المهم لتلك الجهة ان تحتفظ بطاقاتها في صراعها مع الجهات الاخرى. وتسعى لحد أكبر من السعي لحفظها وعدم هدرها لتستفيد منها وقت الحاجة فلا تبذر بها من دون مبرر ولا تضعف القدرات بلا دليل للحفاظ على قدرة وكفاءة عاليتين يمكن بهما تحقيق الهدف في الوقت المناسب.

فالتقية حكمة عملية في مجال الصراع وهي مشتقة من مادة وقى بمعنى حفظ، اذ ليس من واجب المجاهد المناضل ان يحطم عدوه فقط بل من واجبه ايضا ان يحافظ على نفسه وطاقاته، والتقية تعلمه كيف يؤثر أكبر التاثير ويتاثر بالحد الاقل من التاثر وهي تخطيط معقول حكيم في مجال الصراع.

الا اننا نجد مفهوم هذه الكلمة وقد انحرف تماما واتخذ له صفة تقوقعية بل ومعارضة لكل نوع من انواع الصراع ضد الباطل ومبررة لحالات الراحة والتكاسل لاولئك الذين عملوا على التحريف، وعادت التقية تعني الهروب من الساحة وتسليمها للعدو فلا وظيفة للمتقي الا المناقشة والمجادلة والصراخ وبعد ذلك التسليم!

هذا بالنسبة لعالم تخلية مواقع الثورة من قبل الالهيين اما عامل احتلال الماديين له فيمكن ان يقال ان تخلية الالهيين لهذا الموقع دعا الماديين لاحتلاله ولكنه غير صحيح اذ ان هناك عاملا آخر في البين.

ونحن نركز على الكنيسة باعتبارها المسؤولة تماما عن ذلك. ففي اوربا وجدنا ان الكنيسة عرضت للناس مفاهيم خرافية عن الله والعالم الآخر والمسيح فلم تكن الافكار الحرة الواعية لتستطيع تقبلها. وكذلك لاحظنا هزال ما كان يعرض على الناس بعنوان انه فلسفة الهية من قبلها اي من قبل الكنيسة.

الا ان ذلك لم يكن هو السبب الاعمق وانما اضافت الكنيسة الى اعمالها عنصر الوقوف الى جانب الظلم والاستبداد مما ولد في الاذهان علاقة طبيعية بين الايمان بالله ومشروعية الاستبداد من طرف وبين المادية او الالحاد وحقوق الشعب في حكم نفسه والنضال في سبيل تحقيق اهدافه المشروعة من طرف آخر.

وكل هذا أوجب ان ينهض بعض المصلحين الاجتماعيين ممن لهم تغطية جماهيرية ـ فينكروا الايمان بالله وكل مفهوم يتفرع عنه ويتحولوا الى المادية في سبيل ان يحرروا انفسهم من قيود الكنيسة في طريق نضالهم الاجتماعي الطويل.

وهذا المعنى جر اتباعهم الذين كانوا مبهورين باعمالهم ومخدوعين بها الى السير على هذا الطريق تدريجا منتظرين من المادية، ان تصنع لهم المعاجز التي لم يعرفوها بعد، بعد ان قدمت لهم المعجزة الاولى وهي ايجاد مثل هؤلاء القادة المناضلين في حين ان الواقع يقول: ان هؤلاء لم يكتسبوا قواهم من المادية وانما قويت المادية بهم فاكتسبت اعتبارا وحيثية لذلك، وانه لم تكن علة انحراف هؤلاء نحوها هي احساسهم بميزات خاصة في المادية تبعث على النضال والعمل وانما كان ذلك من ردود فعل ضغط الاجهزة الدينية ـ كما تدعي ـ والمفاسد الفكرية والاخلاقية والاجتماعية التي اصيبت بها.

ونحن نشاهد فعلا نوعا من الارتباط المدعى بين الاشتراكية كمذهب يرتبط بالوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمجتمع وبين المادية هذا الارتباط حدث في اذهان البعض من قصار النظر مع انه لاترابط مطلقا بينهما.

وفي الحقيقة فان المادية أوجدت لنفسها ـ كما مر ـ سبقا واعتبارا بارتباطها كاذب بالاشتراكية.

ومن البديهي اننا لا نريد ان نبالغ فندعي ان المادية استطاعت ان تحتل كل مواقع النضال الثوري والتقدمية والبناء الحديث من الالهيين بل ان هذا المعنى بكليته لايصدق باي حال في العالم الاسلامي.. وهذا تاريخ النصف الثاني من القرن العشرين خير شاهد على نوعية النضال ضد الاستعمار في الارض

النتيجة

ما هي النتيجةالعملية التي يجب أن نحصل عليها بعد ملاحظة العوامل السابقة وآثارها المخربة؟

وقبل الاستنتاج نود ان نقول باننا لانعتبر هذاالبحث بحثا جامعا تماما فيمكن ان تكون هناك عامل اخرى سقطت من حسابنا كما يمكن ان نكون مخطئين في تقييمنا لدور البعض من العوامل اذ أن من المسلم به ان اولئك الذين يبنون التاريخ وحركته على اسس اقتصادية اوغيرها يوجهون هذه الحوادث بتوجيه آخر وينظرون للمستقبل نظرة اخرى.

نعم نحن ان لم نعتبر هذه الدراسة كافية لتكوين الراي القطعي حول عوامل الانحراف نحو المادية ونعتبر ان الموضوع يحتاج الى تحقيق أدق واعمق، الا اننا غير مستعدين مطلقا لتقليد الآخرين تقلدا أعمى والتسليم بما يقولون دون نقد او تمحيص.

بعد هذا فاننا نحاول ان نعرض واقع ما توصلنا اليه لنرى وجهة نظر اولئك الذين يعملون على نشر كلمة «التوحيد» ويرون ان نجاة الانسانية مرهون بالايمان بالله، وان الجنة الروحية هي أسمى ضروري من ضروريات حياة الانسان الفردية والاجتماعية، وان لا أمل ببقاء الانسانية وحضارتها بدونها اذ ستفني نفسها وحضارتها والارض التي تستقر عليها بيدها هي. فما هي وسيلة الخلاص؟ وما الذي يجب عمله؟

اذا راجعنا ما سبق ودرسنا تلك العلل عرفنا النتائج التالية:

اولا: ان علينا ان نعرض الفكر الالهي بشكل علمي معقول مبرهن صحيح فلا نعطي الله شكلا انسانيا ولا نجعل له عينا واذنا ونعين المسافة بين عينه اليسرى

الاسلامية . . . وان وعاة الاحداث ليتنبأون للمسلمين الواعين باحتلال هذه المواقع التي هي حقهم الطبيعي ـ واحدا بعد الآخر ـ وحتى انه ليقال ان النهضات القومية في جنوب شرق آسيا والتي أصبحت مثار اعجاب العالم لم تكن ـ خلافا للدعاية المادية ـ لتستمد جراتها من المادية بل من نوع من الامور المعنوية المنافية للمادية.

لكننا يجب ان لا ننكر ـ الى جنب هذا ـ ان الامر كان كذلك الى زمن قريب وانه مازال الماديون يعتبرون المحتلين الاصليين لتلك المواقع.

وعينه اليمنى، ولانبحث عنه في المختبرات اوفوق السحب او في السماوات او في قعر المحيطات، بل نلاحظ تماما مسالة التنزيه التي اعتمد عليها القرآن كثيرا ونجعله تعالى فوق القياس والخيال والظن، وانما نعتقد به مبدأ للكون وقيوما عليه ولا نجعله يتقاسم والعمل هو العلل الزمانية، ونرفض كل التصورات المغلوطة حول العلم الازلي والارادة الازلية.

وخلاصة الامر: ان نقف بوجه أي انحراف فكري في المسائل الالهية. وهذا لايمكن ـ طبعا ـ الا حينما تكون لدينا مدرسة استدلالية مترابطة التصورات تكون بمستوى هذه المهمة.

والمعلومات الاسلامية في هذا المجال غنية الى حد كبير جدا. وتستطيع أن تحقق ذلك بشكل رائع. وقد استطاع الفلاسفة المسلمون باستلهام من القرآن الكريم وكلمات الرسول الاكرم (ص) والائمة الاطهار(ع) ان يوجدوا مدرسة على أساس الاستدلال القوي المتين.

ولذا فاننا سوف لن نتوقع لمن له هذه المعرفة بمثل هذه المدرسة أن يقول: بان معنى العلة الاولى هو أن يضع الشيء بنفسه أسس وجوده أو يقول: انه لو كان كل شيء معلولا للعلة الاولى فما الذي أوجد العلة الاولى نفسها؟ ولا يقول ايضا: بان مشكلة الاولى مشكلة لا تحل كما انه سوف لا يتصور ـ غلطا ـ انه اذا قلنا بوجود الله وجب ان يكون للزمان ابتداء زماني، او انه اذا أثبتنا الله نفينا الحرية، او يقول بتردد الامر بين الايمان بالله والحرية وامثال ذلك.

وهنا ننبه الى ان التاريخ الاسلامي يحدثنا عن ان الاشاعرة والحنابلة أوجدوا أسلوبا قشريا جامدا هدد المعلوات الاسلامية ولكنه لم يستطع الوقوف بوجه التحرك والتقدم الحثيث للمعلومات الاسلامية العميقة.

ومما يؤسف له أن نشاهد اليوم بعضا من الكتاب العرب الواعين (كما يدعي) قد وقعوا تحت تأثير الفلسفة الحسية الاوربية من جهة وتاثير السوابق الاشعرية من جهة اخرى فراحوا يروجون لنوع من الجمود الفكري واللاادرية في الالهيات. وهو يعبر عن شكل من أشكال الترابط بين المسلك الاشعري والفلسفة الحسية ويمكن ان نعد منهم

محمد فريد وجدي، والى حد ما سيد قطب، ومحمد قطب، وابوالحسن الندوي، وقد وصل الينا ـ نحن الشيعة ـ شيء من مثل هذا التفكير ـ بشكل متفاوت ـ.

وقد حاول هؤلاء ان يغلقوا باب المعارف بعنوان ان ماوراء الطبيعة عالم مجهول وغير معروف للانسان وخارج عن طاقة العقل والتفكير ونحن غير مكلفين شرعا بورود هذا الوادي المجهول. وتخيلوا ان الحد الاعلى لفهم الالهيات ان نطالع النظام الكوني ثم نعض على أصابعنا من الحيرة والدهشة وهذا هو الحد الاكثر من الايمان بالله. فتكفي مطالعة دورة كاملة من التاريخ الطبيعي لمعرفة كل المسائل الالهية فكتب أمثال «موريس مترلنك» تعتبر «دراسة الهية كاملة»!!

ولم يعلم هؤلاء ان مطالعة نظام الخلقة تعتبر الخطوة الاولى الا الاخيرة! فان اقصى ما نصل اليه بهذه الخطوة هوالحد الفاصل بين الطبيعة وماوراء الطبيعة لا اكثر.

وقد ذكرنا في هوامش الجزء الخامس من كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) طرقا مختلفة للايمان بالله تعالى ومنها طريق الحس والعلم بمعنى اننا قيمنا أسلوب دراسة الطبيعة وبينا حدوده وأثبتنا انه:

أولا: ان الباب مفتوح لتحصيل المعارف الالهية ومعارف ماوراء الطبيعة بالاسلوب العلمي البرهاني المتقن.

وثانيا: ان الناس مكلفون ـ اسلاميا ـ او على الاقل مسموح لهم بمعرفة حقائق ماوراء الطبيعة كما يتعرفون على المعلومات التحقيقية والاستدلالية والبرهانية لا التقليدية.

وثالثا: ان طريق الحس والعلم او طريق الطبيعة طريق توصلنا الى الحد الفاصل بين الطبيعة وماوراءها. فليست توصل الانسان من الطبيعة الى الالوهية او كما يقول الفلاسفة (من الخلق الى الحق) بل تنتهي عند حدود الطبيعة بمعنى انها تثبت فقط ان للطبيعة شيئا خارجا عنها يسخرها. امامسالة كون ذلك الخالق مخلوقا ومسخرا لغيره ام لا؟ واذا لم يكن هناك شيء وراءه فهل هو بسيط او مركب؟ وهل هو واحد او كثير؟ وهل يتناهى علمه وقدرته ام لا؟ وهل ينتهي فيضه ام لا؟ وهل ان

الانسان مجبور ام حر؟ كل هذه التساؤلات وعشرات الاسئلة امثالها لايمكن لطريق دراسة الطبيعة لوحدة ان يجب عنها.

ولكن هناك علم يستطيع ان يجيب على هذه الاسئلة ويوصلنا بقواعده البرهانية من (الخلق الى الحق) ويستطيع ان يمشي بنا بالحق في الحق ويطلعنا على معلومات هامة حول الله تعالى.

وعلى اي حال فان من خطوات الصراع مع المادية ان نعرض مدرسة الهية تستطيع اشباع الجوع الفكري لباحثي البشرية.

وفي الخطوة التالية علينا ان نشخص الترابط بين المسائل الالهية والمسائل الاجتماعية والسياسية ونعرف ما هي النظرات السياسية والحقوق الاجتماعية التي يسندها او يعارضها الاسلام لئلا نقع بالتالي فريسة نظرة الناس الى الايمان بالله على انه يعني الرضا بالضغط والاستبداد.

ولحسن الحظ فان التعاليم الاسلامية غنية بذلك و بشكل خارق فواجب العلماء المسلمين الواعين هو تعريف الامة الاسلامية بالمدرسة الحقوقية للاسلام من مختلف الزوايا السياسية والاقتصادية على الاخص.

اما في الخطوات التي تتبع هذه الخطوط فانا نحتاج بجد للتخلص من هذه الفوضى التبليغية وابداء النظر من قبل غير المتخصصين حول الاسلام فلا تعرض تلك الحكم الجافة السخيفة عن خطوط قشرة البطيخ او اجنحة الابل!!

كما يجب الاهتمام البالغ بمسألة البيئة الاخلاقية والاجتماعية الملائمة للمفاهيم المعنوية السامية. ولهذا دفع الاسلام اتباعه للامر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه الارضية ضرورية جدا بعد ذلك للنمو الفكري للمفاهيم المعنوية العالية.

ونعتقد ايضا بالضرورة الملحة لان يقوم المطلعون على المفاهيم الاسلامية الحقة في عصرنا بعملية تعيد الحماسة من جديد وهي ركن اساسي من اركان هذه المفاهيم وهذا يحتاج الى جهاد فكري و لفظي شديد يتبعه جهاد عملي صادق واع لاهدافه المجيدة.



المشرق للثقافة و النشر
شابک: ۹-۶۱-۸۲۴۱-۹۶۴
ISBN 964-8241-61-9